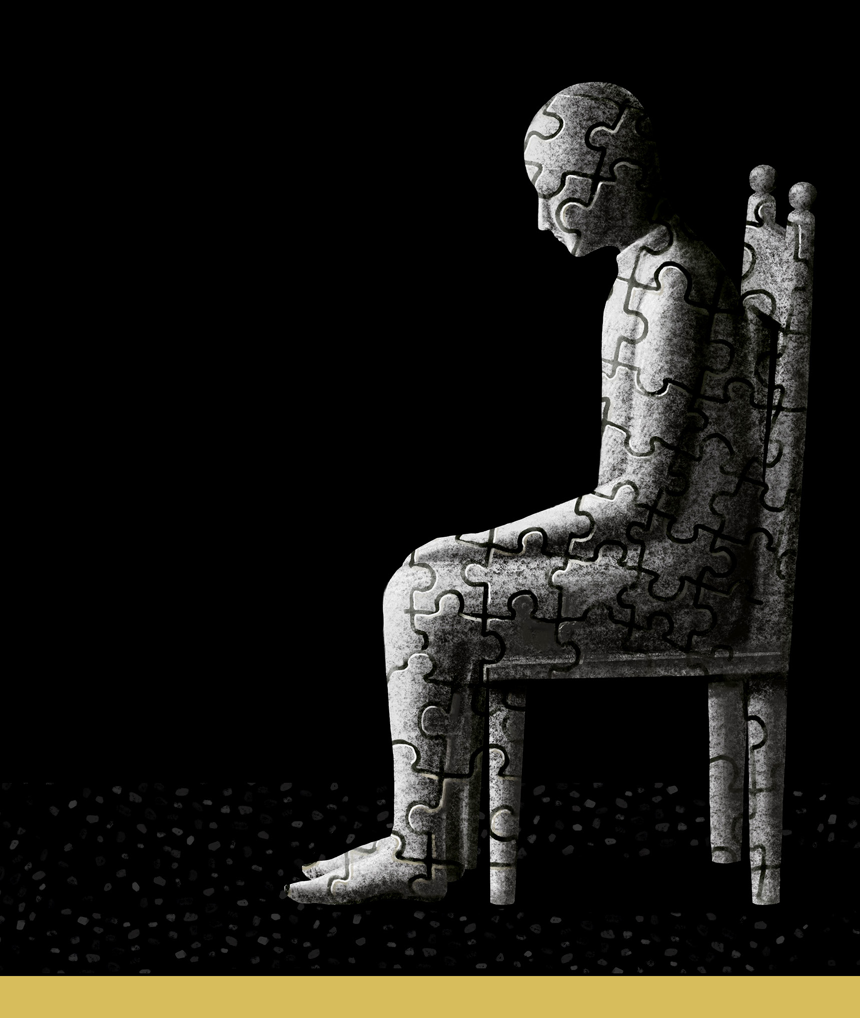
نولِن جيرتز

العدمية

ترجمة دينا عادل غراب



سلسلة المعارف الأساسية

العدمية

تأليف
نولِن جيرتز

ترجمة
دينا عادل غراب

مراجعة
شيماء طه الريدي



العدمية

نولِن جيرتز

Nihilism

Nolen Gertz

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٨ ٣٥٨٦ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر الكتاب الأصلي باللغة الإنجليزية عام ٢٠١٩.
صدرت هذه الترجمة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

المحتويات

تمهيد السلسلة

تُقدِّم سلسلة «المعرفة الأساسية» التي تنشرها مؤسسة «إم آي تي بريس» كتبًا موجزة بلغةٍ جَزْلة سهلة الفهم وشكل أنيق وحجم صغير يُلائم الجيب، تُناقِش الموضوعات التي تُثير الاهتمام في الوقت الحالي. ولمَّا كانت كتب هذه السلسلة من تأليف مفكِّرين بارزين، فإنها تقدِّم آراء الخبراء بشأن موضوعات تتنوَّع بين المجالات الثقافية والتاريخية إضافةً إلى العلمية والتقنية.

في ظلِّ ما يَشيع في هذا العصر من إشباعٍ لَحْظي للمعلومات، أضحى لدى الجميع القدرةُ على الوصول إلى الآراء والأفكار والشروح السطحية بسرعة وسهولة، وأصبح من الصعوبة بمكانٍ أن يَحظى المرءُ بالمعرفة الأساسية التي تُيسِّر فَهمًا صادقًا للعالَم. وما تفعله كتبُ هذه السلسلة هو أنها تُحقِّق ذلك الغرَض. وكل كتاب من هذه الكتب المختصَرة يُقدِّم للقارئ وسيلةً ميسَّرة للوصول إلى الأفكار المعقَّدة، من خلال تبسيط المواد المتخصِّصة لغير المُختصِّين، وشرح الموضوعات المهمة بأبسطِ طريقةٍ ممكنة.

بروس تيدور
أستاذ الهندسة البيولوجية وعلوم الكمبيوتر
«معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا»

الفصل الأول

ما أهميةُ عدمِ أهمية أي شيء؟

«إنني أجِلُّ العدمية»

في الثلاثين من يونيو عام ١٨٨١، جاء ويندل فيليبس — الخطيب، والكاتب، والمناهض للعبودية، ابن ولاية ماساتشوستس، ذو السبعين عامًا — ليلقي خُطبة في جامعة هارفارد، خلال الاحتفال بمئوية جمعية فاي بيتا كابا الشرفية. كان فيليبس قد اشتُهر ببلاغته الخطابية بعد دفاعه الحماسي عن حركة إلغاء الرِّق في خُطبة ألقاها في قاعة فانيل هول ببوسطن عام ١٨٣٧. والحق أن فيليبس قد اكتسب تقديرًا كبيرًا؛ حتى إنه بعد وفاته في عام ١٨٨٤ سرعان ما أُطلِق اسمه على حي في ولاية مينيابولس، وكذلك مدارس في شيكاغو وواشنطن العاصمة، وجوائز في تافتس وهارفارد، كما نُصب له تمثال في حديقة بوسطن العامة. وحمل التمثال العبارتين الجريئتين: «نبي الحرية» و«بطل العبيد».

غير أنه شاع أن خُطبة جمعية فاي بيتا كابا التي ألقاها ويندل فيليبس عام ١٨٨١ لم تلقَ استحسان جمهور الجمعية الشرفية. فقيل إنها كانت «غريبة على آذان روَّاد هارفارد، لكونها خبيثة وجانحة».[1] ولعل السبب الأرجح لهذا القول أن فيليب قد استخدم الخطبة لإقامة الحجة الآتية:

> العدمية هي المقاومة القويمة والشريفة لأناسٍ يرزحون تحت حكم بقبضة من حديد. العدمية هي البرهان على الحياة ... السلاح الأخير لضحايا مختنقين ومكبَّلين دون أي وسيلة للمقاومة. إنها الوسيلة الوحيدة لدى الإنسانية المحطَّمة لردع المستبد وبثِّ الرعب في نفسه ... إنني أجِلُّ العدمية؛ لأنها تحرِّر الطبيعة البشرية من شبهة الخسة المطلقة، باعتبار أنها تتألف من مستبدين بلا قلب

> وعبيد خاضعين ... هذه هي الرؤية الوحيدة للعدمية التي يجدُر بأي أمريكي، من جيل عام ١٦٢٠ وعام ١٧٧٦، أن يتبناها عن العدمية؛ فأي رؤية أخرى من شأنها أن تخلخل قيمَ حضارتنا وتُربكها.[2]

ربما نرى نحن أيضًا اليوم أن هذه الخطبة غريبة وخبيثة وجانحة، حتى وإن لم نكن من «رواد جامعة هارفارد». فما الذي يجعل شخصًا يدافع عن العدمية، بل يذهب إلى حد القول بأن «الرؤية الوحيدة» التي يجدُر بالأمريكي أن يتبناها عن العدمية أنها «قويمة وشريفة»؟

قد يبدو من المفيد، لاستيضاح حجة فيليبس، أن نعلم أنه كان يشير إلى حركة سياسية في روسيا وصف أعضاؤها أنفسهم بأنهم «عدميون»، غير أن هذه الحقيقة إنما تزيد هذا الموقف التباسًا. فقد سعى العدميون الروس للإطاحة بما اعتبروه نظام حكم قمعيًّا ومستبدًّا، وهذا هو السبب الذي يدفع مناهضًا للعبودية لمساندتهم وتأييدهم. غير أن خطتهم لتحقيق هذا الهدف هي تدمير المجتمع كليًّا بأسْره لبناء مجتمع جديد على أنقاض ما تبقى بعد دماره. حاول العدميون في أول الأمر تدميرَ المجتمع بالدعوة إلى التخلص من الممارسات الاجتماعية والقيَم التقليدية، على غرار الملكية الخاصة والزواج والدِّين. لكن لما لم تفلح الدعوى وحدها، اتجه العدميون إلى الاغتيالات، فحاولوا اغتيال القيصر ألكسندر الثاني عدة مرات، إلى أن نجحوا أخيرًا واغتالوه في الثالث عشر من مارس عام ١٨٨١، قبل خطبة فيليبس بثلاثة أشهر بقليل.

إن ما نقصده بالعدمية في الاستخدام الدارج، وما كان يقصده العدميون الروس بالعدمية ليسا الشيء نفسه، لكنهما ليسا متباينين تمامًا. فحين نستخدم كلمة «العدمية» اليوم، فالأرجح أننا لا نعني أننا نخشى أن يقتل الناس القيصر. لكن المعنى المحتمل هو القلق من الأشخاص ممن لديهم نزعة تدميرية، والمعادين للمجتمع، وعلى أقل تقدير لديهم استعداد لاستخدام العنف لتحقيق أهدافهم التدميرية المعادية للمجتمع. وقد نتوقَّع أيضًا أن يكون الشخص المدافع عن العدمية مراهقًا غاضبًا على موقع «ريدت»، وليس شخصية عامة ذات شأن في السبعين من عمره يعتلي منصةً في هارفارد. غير أنه ما دام يمكن لشخص مثل ويندل فيليبس أن يدافع بهذه الحماسة عن «العدمية»، فربما علينا أن نراجع مفاهيمنا المسبقة بشأن «العدمية»، لا سيما أنه ما زال هناك الكثير من الأشياء التي تحمل اسم هذا المدافع عما هو غريب وخبيث وجانح.

«فعل لا شيء»

العدمية (Nihilism)، مثلها مثل الزمن (وفقًا للقديس أوجستين) أو الإباحية (وفقًا للمحكمة العليا للولايات المتحدة الأمريكية)، هي واحد من المفاهيم التي نعلم يقينًا أننا نعرف معناها ما لم يُطلب منَّا تعريفها. يعني المقطع الأول من الكلمة في الإنجليزية Nihil «لا شيء». أما المقطع الثاني –ism، فمعناه «أيديولوجيا». ولكن عند دمج هذين اللفظين معًا، يبدو في الحال أن المصطلح يدحض نفسه بنفسه؛ إذ تبدو فكرة أن العدمية هي «أيديولوجيا اللاشيء» بلا معنًى. وإذا قلنا إنها تعني أن شخصًا ما «مؤمن باللاشيء»، فهذا ليس أفضل سبيل؛ لأن الإيمان بشيء يوحي بأن ثَمة شيئًا لنؤمن به، لكن إذا كان هذا «الشيء لا شيء»، فلا يوجد إذن ما تؤمن به، وفي هذه الحالة تظل فكرة الإيمان باللاشيء فكرةً تدحض نفسها.

وقد أشار فيلسوف اللاشيء، جيري ساينفيلد، إلى هذه المشكلة في عرضه الكوميدي الأول بعد انتهاء مسلسله، «ساينفيلد»، حين ظهر في برنامج «ليت نايت شو ويذ ديفيد ليترمان». فبدأ ساينفيلد حديثه قائلًا:

> هذا هو السؤال: ماذا أفعل الآن؟ الكل يسألني: «لقد توقَّف المسلسل، فماذا تفعل الآن؟» سأقول لكم ماذا أفعل: لا شيء. وهو أمر ليس سهلًا كما يبدو. فلا بد من توخي الحذر. فإذا حدث وفعلت أيَّ شيء، مما قد يؤدي بي قطعًا إلى فعل شيء، فسيقاطع هذا انشغالي باللاشيء، وسيجبرني ذلك على الاضطرار إلى الانقطاع عن كل شيء تمامًا.[3]

وهكذا يتحول اللاشيء سريعًا إلى شيء بمجرد أن نحاول التحدُّث عنه. غير أننا نتحدَّث عنه طوال الوقت. فقد يسألك أحدهم: «ماذا ستفعل؟» فتجيبه: «لا شيء.» ومثل هذه الأحاديث القصيرة شائعة جدًّا؛ حتى إنها صارت أشبه بردود أفعال تلقائية؛ إذ غالبًا ما تكون إجابتنا عن تلك الأسئلة الدارجة هي: «لا شيء».

لكن أغلب الناس لا يرون مثل تلك الإجابة مثالًا على العدمية. فالمفترض أن العدمية شيء كئيب؛ شيء سلبي؛ شيء هدَّام. لكن القول بأنك لا تفعل شيئًا هو أمر طبيعي تمامًا؛ فالكل يعلم بالطبع أنك «لا تفعل لا شيء» حرفيًّا؛ فهو شيء شبه مستحيل، كما يشير ساينفيلد، ولكنه يدل على أن «ما تفعله لا يستحق الذكر». لكن إذا كنا نتبادل هذا النوع من الأحاديث كثيرًا كما سبق وذكرت، فهذا معناه أننا كثيرًا ما نقضي وقتنا في فعلِ أشياءَ لا

تستحق الذكر. وإذا كنا نقضي وقتًا طويلًا جدًّا في فعلِ أشياءَ لا تستحق الذكر، فربما يكون هذا الحديث أقربَ لما نظن أنه معنى العدمية، وربما يدُل هذا على أن حياتنا لا تستحق الذكر، وأننا لا نفعل شيئًا في حياتنا، وأننا لا شيء، وأننا «مؤمنون بلا شيء».

والإيمان بلا شيء، بهذا المعنى، لا يقتضي أن يكون لدينا إيمان معيَّن بلا شيء يمكننا تحديده، بل يقتضي أن نعيش حياةً تتفق والإيمان بأن «الحياة لا شيء». إن العدمية باعتبارها «أيديولوجيا اللاشيء» ليس معناها اعتناق نظام معتقدات محدَّد عن اللاشيئية، بل تعني بالأحرى أن المعتقدات التي نعتنقها، أو نظن أننا نعتنقها، لا تساوي شيئًا. فعلى سبيل المثال، إذا كنا نعتقد أن الحياة ذات مغزًى، ورغم ذلك نقضي حياتنا في فعلِ أشياءَ لا تستحق الذكر، فإن أفعالنا تدُل على أن اعتقادنا بشأن الحياة لا يستحق الذكر؛ أي عديم القيمة وغير قادر على حثنا على فعلِ شيء بدلًا من الجلوس دون فعل شيء.

هنا يمكننا أن نبدأ في إدراك السبب وراء اعتبار العدمية شيئًا كئيبًا وسلبيًّا وهدامًا في العادة. فإذا كنا نرى أن الشخص المتعصِّب لرأيه — على غرار هولدن كولفيلد، أو هاوارد بيل، أو ليزا سيمبسون — هو شخص يتهم الآخرين بالعدمية، وبأنهم يعيشون حياتهم بلا هدف، فهذا الشخص المتعصب لرأيه هو شخص يعتقد أن الآخرين يؤمنون بلا شيء. من ثَم، فإن الشخص المتعصب لرأيه هو شخص انتقادي ومتشكك ومهرطِق، يعتبر أن ما يراه الآخرون شيئًا ذا قيمة لا شيء؛ ولهذا السبب غالبًا ما يقترن الأشخاص المتعصبون لرأيهم بصفات الصلف، والرياء، وعُقدتَي العظمة والاستعلاء. وهذا الاختزال لمعتقدات الآخرين للاشيء هو ما يؤدي بأولئك الآخرين إلى اعتبار أولئك المتعصبين لرأيهم، الذين لا يكتفون بعدم مشاركة الآخرين آراءهم بل يرفضونها أيضًا، أنهم هم مَن يؤمنون بلا شيء فعليًّا.

إن العدمية باعتبارها «أيديولوجيا اللاشيء» ليس معناها اعتناقَ نظام معتقدات محدَّد عن اللاشيء، بل تعني أن المعتقدات التي نعتنقها، أو نظن أننا نعتنقها، لا تساوي شيئًا.

إن التعصُّب للرأي هو أن ترى ما هو طبيعي ومقبول وشائع ضربًا من العدمية؛ لا شيء؛ شيئًا بلا معنًى. لكن حين تتهم الآخرين بأنهم عدميون، سيعتبر هؤلاء الآخرون أن الشخص العدمي، والمؤيد للعدمية بحق، هو أنت. وهذا الالتباس بشأن معنى أن يكون المرء عدميًّا هو أمر مهم، كما سنرى، حين نتطرق مثلًا إلى نيتشه، الذي انتقد ما رأى أنه العدمية في كلِّ ما حوله، ومع ذلك وصف نفسه بأنه عدمي، مما حدا الناس إلى انتقاد

نيتشه لدعوته إلى العدمية. هذه هي الفروق التي سنحتاج إلى تبينها ودراستها. فهناك ميول «إنكار» وجود الشيء التي يمارسها العدميون، وهناك ميول «إنكار» وجود الشيء التي يمارسها المتعصبون لرأيهم. يكمُن التشابه بين العدمية والتعصُّب للرأي في أن كليهما هدام، لكنهما متعارضان في أساليب الهدم وأغراضه.

ثَمَّة حربُ معتقَدات بين المتعصب لرأيه وبقية المجتمع. لكنها حروبٌ عادةً ما تكون قصيرة الأجل؛ هذا إن اندلعت أساسًا. فكدأب الحروب دائمًا، يفتك الفريق ذو الأغلبية العددية الكاسحة بالفريق الأقل عددًا. لكن هذا لا يعني بالضرورة أن المجتمع يفتك بالمتعصبين لرأيهم؛ إذ يلجأ في الغالب إلى تجاهلهم وحسب. فلنتخيَّل شخصًا جعل يصيح فجأةً في وسط مركز تِجاري مُنددًا بحماقة التسوق في المراكز التجارية. لا شك أن الآخرين سيتوقفون لاستقصاء الأمر، لكن الاحتمال الأرجح أن يفقد رواد المركز اهتمامَهم بالجلبة ويعودوا إلى التسوق غير مكترثين بما يحدث، بدلًا من الانخراط في جدل حول أهمية التسوق أو تبرير إنفاق أموالهم ووقتهم في المراكز التجارية.

لكن حين يكتشف الأشخاص المتعصبون لآرائهم أن المواجهة المباشرة نادرًا ما تؤدي إلى تغيير، فإنهم يتَّجهون غالبًا إلى أي وسائل إعلامية متاحة في حينه لنشر آرائهم ذات الطابع الانتقادي والمتشكك والمهرطق. ولهذا السبب يمكن أن ندرك لماذا تزايد اهتمام الناس بالعدمية أكثر وأكثر مع حلول وسائل التواصل الاجتماعي محلَّ وسائل الإعلام التقليدي، وحلول التغريدات عبْر موقع «تويتر» محلَّ الصياح والصراخ. كان نجاح المتعصبين لآرائهم فيما مضى مرهونًا بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تدفع الناس إلى الاحتجاج على الوضع القائم، لكن مع ظهور الراديو والتليفزيون، والإنترنت بالطبع، «صار الاحتجاج على الوضع القائم هو الوضع القائم».

في عصرنا الحاضر، لم يَعُد الاحتجاج على الوضع القائم، وشجب النظام، وتحدِّي السلطات، شيئًا جديرًا بالسخرية، بل جديرًا بالثناء؛ فإذا كان ثَمة شيء يُجمِع عليه المحللون السياسيون، فهو أن المرشَّح الذي يُعرف على نطاق واسع بأنه «المرشَّح الذي يَعِد بالتغيير» هو المرشح الأقرب إلى الفوز. عِلاوة على ذلك، فقد صار العدميون من دعامات الثقافة الشعبية؛ إذ حوَّلت مسلسلات التليفزيون — مثل «ساينفيلد» و«المحقِّق الحقيقي» (ترو ديتيكتيف)، والأفلام مثل «ليباوسكي الكبير» (ذا بيج ليباوسكي) — العدميين إلى أيقونات، وحوَّلت انعدام المعنى إلى آلات لصنع المال. فمن يخالف الثقافة السائدة صار الآن محلَّ ترحيب من الثقافة.

في نفس الوقت الذي ازدادت فيه شعبية العدميين، يبدو كذلك أن اتهام الآخرين بأنهم مناصرون للعدمية قد صار يزداد شيوعًا. ولم تَعُد تهمة «العدمية!» تتردد في الفصول المدرسية ووسائط التواصل الاجتماعي فحسب، بل أيضًا في مقالات الرأي والبرامج الإخبارية المذاعة على القنوات الفضائية. فالملحدون يُدعون عدميين لعدم اكتراثهم بالإيمان. والمؤمنون بالأديان يُدعون عدميين لعدم أخذهم بالحقائق. والمحافظون يُدعون عدميين لعدم اكتراثهم بالتطور الاجتماعي. والتقدميون يُدعون عدميين لعدم اكتراثهم بأعراف المجتمع. والنباتيون يُدعون عدميين لعدم اكتراثهم بعمَّال المَزارع. وآكلو اللحوم يُدعون عدميين لعدم اكتراثهم بالحيوانات.

لكن يبدو أن هذه التيارات متعارضة بعضها مع بعض؛ فكيف يمكن أن يصير التعصب للرأي شائعًا إلى هذا الحد في نفس الوقت الذي صارت فيه العدمية متفشيةً إلى هذا الحد أيضًا؟ إذا كان المتعصبون لآرائهم أعداء العدمية، فلماذا تضع ثقافةٌ متعصبة لرأيها العديدَ من العدميين على شاشات التليفزيون؟ أو في البيت الأبيض؟ هل هذا مؤشر لثورة أم دلالة على الرياء؟ هل موجة التعصب للرأي الحالية هي حقًّا محضُ ذريعة لاتهام الآخرين بالعدمية دون المبالاة بما تعنيه العدمية في الواقع؟ هذه هي الأسئلة التي سيسعى هذا الكتاب للإجابة عنها؛ لأننا إذا استطعنا أن نتعلم تحديد الأشكال المتعددة للعدمية، فسنستطيع أن نتعلم التمييز بين ما هو ذو معنًى وما هو خاوٍ من المعنى، سواء فيما يخص الآخرين أو فيما يخصنا. لكن مبدئيًّا، لا بد بالطبع أن نترك سؤالَ ما إذا كان ثَمَّة شيء له معنًى بحق مفتوحًا؛ لأننا إذا كنا سنبدأ بتعريفٍ مؤقت أو تمهيدي للعدمية، فمن المؤكد أنه سيكون متعلقًا بعَدِّ المعنى أمرًا مسلَّمًا به.

الفصل الثاني

تاريخ العدمية

في هذا الفصل سأقدِّم تاريخًا مختصرًا للعدمية بتقديم تاريخ مختصر للفلاسفة الذين كشفوا في أعمالهم جانبًا أساسيًّا من جوانب العدمية. لم تُعرِّف الشخصيات التي سألقي عليها الضوء أعمالها (في الغالب) باعتبارها معنية بالعدمية، لكن ساعدت حججهم في تشكيلِ ما صار معروفًا منذ ذلك الحين بالعدمية.

تعود كلمة «العدمية» إلى القرن الثامن عشر، تحديدًا إلى المناظرات التي جرَت بين الفلاسفة الألمان بشأن تبِعات ميتافيزيقا التنوير. غير أن تاريخَ ما تمثِّله العدمية يعود إلى ما قبل ذلك بكثير؛ لأنه إذا كان الشخص المتعصِّب لرأيه هو شخصًا يحاول جعل الآخرين يدركون أن ما يؤمنون به لا شيء، ليتهمه الآخرون بدورهم بأنه هو الذي لا يؤمن بشيء، فقد يكون سقراط أبا التعصب للرأي وليس فقط «أبا الفلسفة».

سقراط والكهف

كان الفيلسوف الإغريقي القديم سقراط يجوب أسواق أثينا، ويطلب من الناس تعريفَ مفاهيم محورية في الحياة اليومية، مثل مفاهيم الحب والشرف والورع والمعرفة والعدالة. وما يلبث أن يعطيه أحدُ الأثينيين تعريفًا، حتى يعكف سقراط على تمحيص التعريف؛ فلم يكن حسبه أن يتحدَّى الأثينيين لإثبات أن ما يؤمنون بأنه الصواب والحقيقة يستطيع الصمودَ بحق أمام كل محاولات دحضه، بل كان يتحداهم كذلك أن يقروا بأن قناعاتهم خطأ إذا كانت تفنيداته موفَّقة. بعبارة أخرى، لقد تجاوز سقراط مجرد محاولة إشراك أفراد المجتمع في جدل؛ إذ كان يحاول إجبار الأثينيين على التشكيك في المعتقدات التي بُني عليها مجتمعهم، والتساؤل عما إذا كان مجتمعهم قائمًا على أساس راسخ من المعرفة أم على أسسٍ مبهمة مثل العادات والآراء.

يمكننا أن نجد المثال الأمثل على تمحيص سقراط للأسس في كتاب «جمهورية أفلاطون»؛ إذ ينتقل سقراط من تحليل أسس مفهوم العدالة للغوص في أعماقِ ما قد يكمُن تحت هذه الأسس. ففي الكتاب السابع، يطلب سقراط من رفاقه الأثينيين أن يتخيلوا سجناء سُجنوا في كهف تحت الأرض منذ ولادتهم؛ فلم يكن لديهم شيء ليعايشوه، أو يتعلموه، أو يتحدثوا عنه، سوى الظلال. بعد أن وصف الحياةَ الرهيبة لأولئك السجناء، الذين قضَوا حياتهم لا يعلمون أيَّ شيء سوى الظلال، ولا يعلمون شيئًا عن العالم خارج الكهف، ولا يعلمون حتى أنهم سجناء، يقول سقراط: «إنهم مثلنا.»[1]

من خلال هذا التصريح، يوضِّح سقراط أنه لا يطلب من مستمعيه خوضَ تجربة فكرية فحسب، لكنه يتحداهم (ويتحدانا نحن أيضًا، والفضل في ذلك لأفلاطون) أن يفكروا جديًّا في احتمال أن يكون كلُّ ما يعتقدون أنهم يعرفونه عن الواقع ما هو إلا وهم. يرى سقراط أننا مثل سجناء في كهف تحت أرض، ليس فقط لأننا نعتبر كلَّ ما اعتدناه واقعًا حقيقيًّا، بل أيضًا لأننا نرفض أيَّ تفنيد لهذا الواقع الذي قُدِّم لنا نظرًا لاعتيادنا هذا الواقع. لا يريدنا سقراط أن ندرك أننا «نصدِّق ما نراه» فحسب، بل أن نرى كذلك أننا «نرفض ما يخالف معتقَداتنا» (أو كما قال سيجموند فرويد لاحقًا، «تبرير ما نعتقد أنه صحيح»). بعبارة أخرى، يريدنا سقراط أن ندرك أننا عدميون.

تشكِّل العدمية، من المنظور السقراطي، خطرًا على المستوى المعرفي والوجودي على حدٍّ سواء؛ إذ يذهب سقراط إلى أن السجناء لا يتمسَّكون باعتقادهم في الظلال حتى مع تقديم دليل نفي لهم فحسب، بل «يفتكون» بأي شخص يأتيهم بدليل النفي هذا، أي شخص يحاول إقناعهم بأن قناعاتهم خطأ، أي شخص يحاول تحريرهم من سجنهم. فالسجناء، الذين لا يعلمون أنهم سجناء، لا يرون الكهف سجنًا، وإنما يرونه بيتًا، تمامًا مثلما لن يرى السجناء الشخصَ الذي يريد إخراجهم من الكهف محرِّرًا، بل رجلًا مجنونًا. وبينما يستند سقراط في هذه الحجة إلى الطبيعة البشرية، فإن أفلاطون يزيدها دعمًا بالتاريخ البشري، حيث سيعلم مَن قرأ كتاب «الجمهورية» أن الناس قد حاكموا سقراط ونفَّذوا فيه حكم الإعدام، وهو الذي كان يحاول تحريرَهم، بتهمة محاولة تحريرهم.

كان سقراط، من منظور الأثينيين، مهرطقًا وعنصرَ إفساد خطيرًا للشباب. ويقدِّم أفلاطون هذا المنظور في محاوراته؛ إذ يُتهم سقراط من قِبل كثير من محاوريه بأنه لا يعرض أفكاره مطلقًا، بل يكتفي بمهاجمة معتقَدات الآخرين. والواقع أن هذا الرأي يتفق مع القصة الشهيرة لكاهنة دلفي حين أخبرت سقراط بأنه أكثرُ رجال أثينا حكمةً؛

لأنه الوحيد الذي كان يعلم أنه لا يعلم شيئًا. وفي حين أن مُحاوري سقراط، مثل مينو، قد شبَّهوه بالسمك الرعَّاش، بمخلوق يصيب كلَّ مَن يحتك به بالخدَر، يشبِّه سقراط نفسه، في المقابل، بذبابة الدواب وبالقابلة؛ قاصدًا بذلك أن غايته ليست بلبلة الناس بل استنهاضهم ومساعدتهم. ومن ثَم يُقر سقراط بأن هدفه هو إضعاف يقين الناس بقناعاتهم، لكنه يجادل بأنه يفعل ذلك لكي يحثَّهم على استبدال المعرفة بقناعاتهم. وكما قال سقراط أثناء محاكمته (حتى يمنعهم من محاولة معاقبته بأمره بالتوقف عن التشكيك في معتقدات الناس ليجبرهم بذلك على معاقبته بالإعدام): «الحياة التي لا نخضعها للدراسة والتمحيص لا تستحق أن نعيشها.»[2]

وهكذا يساعدنا سقراط على تعرُّف كثير من السِّمات التي استُخدمت لاحقًا (بعد قرون بمجرد صياغة الكلمة) لتحديد المُعادين للعدميين. يتحدى سقراط الناس أن يدافعوا عن معتقداتهم. إنه يقوض تدريجيًّا إيمانَ الناس، ليس فيما يؤمنون بأنه حقيقي فقط، بل أيضًا بما يؤمنون أنه الحقيقة. فيحجب سقراط آراءه ويطرح آراءً غير متسقة جذريًّا مع الآراء التي يتبناها المجتمع عمومًا، دافعًا الآخرين إلى اتهامه بأنه مناوئ للمجتمع وليس لديه آراءٌ فعلية. يحاول سقراط حمْل الناس على تبني فهمٍ بديل للواقع؛ ومن ثَم يُتهم بالهرطقة ومحاولة إفساد المجتمع. يحث سقراط الناسَ على اتباعه، بمن في ذلك الناس الذين سيسعون إلى تفكيك المجتمع بعنف. يحثُّ سقراط الناسَ على مهاجمته، بمن في ذلك الناس الذين سيسعون إلى إعدامه. يحث سقراط الناسَ على الاقتداء به، بمن في ذلك الناس الذين سيتبنون آراءه حتى يبلغوا استنتاجاتٍ أكثرَ راديكالية حتى من آرائه.

ديكارت والثنائية

دفع سقراط الناسَ إلى التشكيك في أساس معتقداتهم، وأُعدم من أجل ذلك. غير أن أفلاطون ظل ينشر أفكار سقراط، سواء من خلال نشر محاوراته، أو بإنشاء «أكاديمية» لتدريب الآخرين على التفكير والمجادلة مثل سقراط. وكان أشهر تلاميذ أفلاطون هو أرسطو، الذي انتهت به الحال معاديًا لأفكار أفلاطون، كما صُور في جدارية «مدرسة أثينا» لرافاييل. وقد ساعدت انتقادات أرسطو لأفلاطون ولآرائه السياسية المحافِظة، على التحوُّل بالفلسفة من تحدي الناس للتشكيك في أسس حياتهم اليومية إلى الانخراط في تحليلٍ دقيق للمفاهيم. كذلك ساعدت تحليلات أرسطو على ابتكار وسائل وميادين جديدة للبحث؛ ولهذا السبب تجد اسمَه في الصفحة الأولى من كل كتاب جامعي تقريبًا. وقد

هيمنت الأساليب والأفكار الأرسطية على الأبحاث الفكرية في أوروبا واستمرَّت هيمنتها قرونًا، حتى جاء ديكارت.

تأسَّس تعليمُ الجندي وعالِم الرياضيات والفيلسوف الفرنسي، رينيه ديكارت، على المنهج الأرسطي الفلسفي. لكنه لم يَقنع بالفلسفة الأرسطية، لا سيما الاقتران القائم بين الفلسفة الأرسطية واللاهوت المسيحي المعروف باسم الفلسفة المدرسية (السكولاستية). كان ديكارت، شأنه شأن سقراط، مهتمًّا بفكرة أن ما يدَّعي الناس عمومًا أنه المعرفة لا يمكن اعتباره كذلك ما لم نكن متأكدين من أسس هذه الادعاءات. لكن في حين سعى سقراط لتمحيص أسس المعرفة من خلال المجادلات، فضَّل ديكارت الاستبطان عوضًا عن ذلك، لا سيما عن طريق التأملات.

ومن وحي ثلاثة أحلام راودته في حجرةٍ دافئة ذات ليلة باردة في العاشر من نوفمبر ١٦١٩، مضى ديكارت لإحداث ثورة في الفلسفة والعلم بإقامتهما مجددًا على أساس اليقين. أحدث ديكارت هذه الثورة في عدة أعمال، لكن أشهرها وأكثرها تأثيرًا هو كتابه «تأملات في الفلسفة الأولى» (١٦٤١). يبدأ ديكارت كتاب «التأملات» بالتأسف على عدد الأكاذيب التي آمن بصحتها في حياته، وذهب إلى ضرورةِ رفض أي اعتقادات قائمة على أسسٍ غيرِ أكيدة وعَدِّها خاطئة حتى نتحاشى اقترافَ مثل تلك الأخطاء. وبناءً على ذلك، يمحِّص ديكارت في صحة كل أساس من أسس المعرفة المسلَّم بها وينتهي إلى أنه لا يمكن الوثوق بأيٍّ منها.

إن حواسنا تخدعنا؛ لذلك لا يمكن الثقة في المعرفة القائمة على الإدراك. نحن لا نستطيع التفرقةَ بين الأحلام واليقظة؛ ومن ثَم لا يمكننا الثقة في المعرفة القائمة على التجربة. وكان قول ديكارت الأشهر في هذا الصدد أننا ما لم يكن بمقدورنا بطريقة أو بأخرى أن نستبعد احتمالَ وجود كائن مؤذٍ له علينا سلطان الآلهة — كائن يستطيع أن يقنعنا بأن العالم الزائف عالَم حقيقي، وأن الأشياء غير الموجودة موجودة، وأن ٢ + ٣ = ٥ بينما قد تكون غير ذلك — فلا يمكننا إذن أن نثق في المعرفة، حتى المعرفة الرياضية، القائمة على عظمة الرب واليقين به.

لكن ما يهمنا في هذا المقام ليس ما يذهب إليه ديكارت، بل ما يقرُّه. فبعد أن يأتيَ بالأسباب التي تدعو إلى الشك في أسسِ كل ادعاءات المعرفة الممكنة، يكشف ديكارت عن أنه لا يستطيع الاستمرار في شكه مع ذلك. فالأعراف والعادات لها تأثير نافذ عليه؛ حتى إنه يجد نفسه عاجزًا عن رفض ادعاءات المعرفة التي آمن بها طويلًا، مهما وجد أسسها غيرَ جديرة بالثقة.

بعبارة أخرى، اكتشف ديكارت أن أكثرَ ما لا يمكن التعويل عليه من أسس المعرفة ليس إدراكه ولا خبرته ولا إيمانه، بل نفسه. أو بعبارةٍ أدق، عدميته. فينهي ديكارت التأمل الأول بقوله:

> أنا مثل سجين يستمتع بحرية خيالية راودته في الحلم؛ وحين يبدأ الشك يساوره في كونه نائمًا، يخشى أن يستيقظ، ويبقى مع الوهم الممتع قدرَ ما يستطيع. وأنا مثله، أرتدُّ راضيًا إلى آرائي القديمة، وأخشى أن أفيق من غفوتي، مخافةَ أن يعقب هذا النوم الوادع جهد شاق حين أستيقظ، وأن أُضطر إلى الكدح بلا نور يهديني، بل وسط الظلام المطبِق الذي أسدلته حولي المشكلات التي أثرتها.[3]

من الصعب ألا نفسِّر هذا على أنه عودة لديكارت إلى الكهف المذكور في «جمهورية» أفلاطون، وأنه يتخيَّل نفسه واحدًا من السجناء الذين وصفهم سقراط. لكن في حين أشار سقراط إلى أن السجناء إنما يؤمنون بصحةِ ما يرون فقط لأنهم لا يدرون بمأزقهم، يشير ديكارت إلى أن معضلة الإيمان أعمقُ حتى من ذلك. إن ديكارت يعلم بمأزقه، لكن معرفته بموقفه غير كافية لمساعدته على الإفلات منه. في الواقع يقرُّ ديكارت بأن معرفته بمأزقه إنما تدفعه إلى التشبُّث باستماتةٍ أكثرَ بالأوهام التي طالما وجد فيها الراحة، بغض النظر عن درايته «بأنها أوهام».

قال سقراط إن الحياة التي لا نخضعها للدراسة والتمحيص لا تستحق أن نعيشها. أما ديكارت فقد تمحَّص الحياة، لكنه وجد أن الحياة التي لا نخضعها للتمحيص «أمتع» و«أهدأ» و«أجدر» بأن تُعاش. والسبب وراء ذلك، كما يشير ديكارت، أن الحياة التي نخضعها للتمحيص والدراسة تتطلب «كدحًا» و«عملًا شاقًّا»، بل قد تؤدي إلى «ظلام مطبِق» بدلًا من «النور» الذي وعد سقراط بأنه سيكون في انتظار مَن يغادر الكهف. ومن خلال طرح احتمال وجود إله شرير، يتجاوز ديكارت بالشك حدًّا جديدًا، حدًّا أبعدَ من كهف سقراط. إن سقراط يرى أننا جميعًا نعيش في كهف معًا، وأن مناقشتنا الأفكار بعضنا مع بعض من الممكن أن تقودنا إلى حرية الحقيقة. أما لدى ديكارت، فلا وجود لكلمة «نحن»؛ لا يوجد إلا «نفسه»، وشكوكه، وعدم يقينه بأي شيء؛ لأن فكرة احتمال وجود إله شرير لم تدَع له شيئًا آخر.

كان كلٌّ من سقراط وديكارت مناهضًا للعدمية، كونهما قد سعيا إلى الإيعاز للآخرين بالتشكيك في أسس معتقداتهم ثم رفضها في نهاية المطاف. ولكن في حين كان سقراط

مناهضًا للعدمية، اتهم الآخرين بالعدمية، كان ديكارت مناهضًا للعدمية، اتهم نفسه بالعدمية. ويقر ديكارت بأن رفْضَه لأسس معتقداته مؤقتٌ فحسب؛ لأنه من غير الممكن أن يقاوم نزعته إلى الإيمان. صوَّر سقراط الحرب بين الوهم والحقيقة حربًا بين غير المستنيرين والمستنيرين؛ أما ديكارت فصوَّر هذه الحرب حربًا تدور بداخله، حربًا بين رغبته في إدراك السعادة ورغبته في إدراك المعرفة.

على غرار سقراط، يحاول ديكارت مناهضة العدمية من خلال مهاجمة ارتباطها بعالَم من الأوهام. وقد حقَّق سقراط ذلك بالذهاب إلى أن ثمَّة عالمًا أفضل وراء العالم الذي نراه، وصفه بأنه عالَم الأشكال أو المُثُل، عالم الحقيقة، والوعي، والتحرُّر من الأوهام. كذلك يقاوم ديكارت العدمية بالثنائية، لكنه على عكس سقراط، يصف واقعًا ثنائيًّا بداخل نفسه، وليس خارجها. فيرى ديكارت أننا نؤمن بالأوهام؛ لأن طموحاتنا أبعد من قدراتنا، لأن رغبتنا في المعرفة (الإرادة) تتجاوز قدرتنا على المعرفة (العقل).

على الرغم من أن ثنائية العقل والجسد التي جاء بها ديكارت هي الأكثر استحواذًا على الاهتمام، فإن ثنائية الإرادة والعقل أهم بكثير فيما يتعلق بفهم العدمية. كان السبيل للقضاء على العدمية، من وجهة نظر سقراط، هو الهروب من العالم المادي إلى العالم العقلي، وهذا الهروب يتحقَّق إما عن طريق المجادلة وإما عن طريق الموت. أما ديكارت، فيرى أن السبيل لمناهضة العدمية هو الهروب من السعي الطوعي المتعمَّد إلى اليقين العلمي، وهذا الهروب إنما يتحقَّق من خلال ضبط النفس واتباع القواعد. وإذا كان سقراط قد قدَّم لنا نموذج المناهض للعدمية بصفته مصلحًا اجتماعيًّا، فقد قدَّم لنا ديكارت نموذج المناهض للعدمية بصفته مصلحًا لذاته.

هيوم والطاولة

أحدث ديكارت ثورةً في الفلسفة بمحاولة إرساء قواعدها على أساس من قوة الفكر. وعلى الرغم من أن ديكارت اكتشف أن الفكر من الممكن أن يدمِّر الإيمان بالمعرفة برُمَّته بالإتيان بفكرة على غرار «الشيطان الشرير»، فقد أوضح كذلك أن الفكر من الممكن أن يبدِّل اليقين بالإيمان، من خلال إثبات أنه موجود («أنا أفكِّر إذن أنا موجود») أولًا، ثم بإثبات وجود الرب. أو هكذا اعتقد. فقد ألهم ديكارت فيلسوفًا اسكتلنديًّا شابًّا يُدعى ديفيد هيوم، فلم يؤلف عمله الخاص الذي يتناول الشك الديكارتي فحسب — «رسالة في الطبيعة البشرية»

(١٧٣٨) — بل برهن كذلك على أن ديكارت لم يتعمق بمنهجه التشكيكي بعيدًا بالقدْر الكافي.

اعتمد ديكارت في برهانه الكوني، من وجهة نظر هيوم، على وجود الإله على أساس مفاهيمي لم يتحرَّه، ألا وهو الأساس المفاهيمي للسببية. فيذهب هيوم إلى أننا إذا حاولنا بحق إعادةَ بناء المعرفة من أبسط عناصر الطبيعة البشرية (مثل الإدراك)، فلن نستطيع عندئذٍ الادعاءَ بأن السببية هي شيء يمكننا «معرفة» أنه حقيقي، وليس شيئًا لا يسعنا سوى «الاعتقاد» بأنه حقيقي. فبالرغم من أننا قد نرى حدثًا يتبع حدثًا آخر، ونرى تسلسل الأحداث هذا يتكرَّر مرارًا، فمن المستحيل التأكد من «حتمية» حدوث هذا التسلسل للأحداث. بعبارة أخرى، ليس بإمكاننا أن نستشعر الضرورة.

يستفيض هيوم في حجَّته، فيذهب إلى أننا إذا كنا لا نستطيع أن نستشعر الضرورة، فلا يمكن أن تكون السببية إذن أساسًا لادعاءات المعرفة. فالسببية، من منظور هيوم، مسألةٌ احتمالية («الأرجح أن تشرق الشمس غدًا») وليست مسألة يقين («من المؤكد أن الشمس ستشرق غدًا»). وعلى ذلك، فإذا كنا لا نستطيع التأكد من صحة السببية، فلا يمكننا أن نحوز المعرفة، كما اشترط ديكارت، فيما يتعلق بأي ادعاءات قائمة على السببية (مثل ادعاء ديكارت بحتمية وجود الرب؛ لأنه لا يمكن إلا لكينونة سرمدية مثل الله أن تكون الدافع لفكرته عن كينونة سرمدية لا نهائية مثل الله).

بعد أن ابتعد هيوم بمنهج الشك الديكارتي أكثرَ مما أراد له ديكارت، زعزع منهجه التجريبي أسسَ الفلسفة والعلم التي كان ديكارت قد وضعها على أساس من العقلانية. فيذهب هيوم إلى أن الكثير مما نعتقد أنه حقيقي لا يستند إلى قوة العقل، بل إلى قوة التجربة. فإذا ساورَنا شعورٌ قوي إزاء فكرةٍ ما، وتكرَّر اختبارنا لهذا الشعور، فمن الممكن أن يحدونا ذلك إلى الارتقاء بالفكرة إلى مرتبة المعرفة، مع أن يقيننا بها لا يزيد عن يقيننا برأيٍ مِن الآراء.

وبناءً على ذلك، يشبِّه هيوم الفلسفة بالفن، ويخلُص إلى أننا لا بد أن نقرَّ بأن حججنا الفلسفية ترتكز على الجماليات أكثرَ مما ترتكز على العقلانية. وفي ذلك كتب هيوم يقول:

> وهكذا فإن كل الاستنباطات العقلية المحتملة ليست إلا ضربًا من العاطفة. فاتباع الذوق والعاطفة ليس في الشعر والموسيقى وحدهما، بل في الفلسفة أيضًا. فأنا حين أقتنع بأي مبدأ، لا يكون سوى فكرة، تخطر لي بقوة أكبر. وحين أفضِّل سلسلةً من الحجج على غيرها، لا أفعل شيئًا سوى الاعتماد على مشاعري لتحديد مدى تفوُّق تأثيرها.[4]

يشير هيوم هنا إلى أن تجربة اكتشافنا أن شيئًا ما حقيقي قد لا يعدو في الواقع تجربةَ اكتشاف تفضيلنا لشيءٍ ما. قد نعتقد أننا نخوض جدالًا عقلانيًّا، لكن إذا كان قبول حججنا أو رفضها يستند فقط إلى «الذوق والعاطفة»، فلا يمكننا التمييز بين الحقائق والمشاعر، أو بين التقدم والتحيُّز. بعبارة أخرى، قد لا يكون هناك فارقٌ كبير بين تشجيع فكرة وتشجيع فريق رياضي؛ فنحن نتعاطف مع طرف، ونعتبر هذا التعاطف ذا مغزًى وليس قائمًا على عواملَ خارجة عن حدود سيطرتنا (مثل مكان نشأتنا)، والأهم من ذلك أننا نريد الفوزَ للطرف الذي نسانده.

مع توغُّل هيوم في نتائج المنهج التجريبي أكثرَ وأكثر، لا تتكشف له معرفة تتعلَّق بالسببية فحسب، بل تتكشف له معرفة بخصوص ذاته أيضًا. فيجد هيوم أن تجاربه في تقلُّب مطرد؛ تقلُّب لا يدُل على وجود «روح» أو «نفْس» أو «ذهن» مستقرين، بل يوحي بأن التقلب هو كلُّ ما هناك، أنه لا يعدو «حَفنة من الإدراكات». وتخلق ذاكرتنا شكلًا سرديًّا من هذه الإدراكات، سردًا قائمًا على فكرةِ أنه لا بد من وجود «ذات» كانت سببًا في وجود هذا السرد، ولكن أما وقد محونا السببيةَ باعتبارها أساسًا للمعرفة، فلا يمكن كذلك اتخاذها أساسًا للهوية. وهكذا أدَّى منهج التشكيك بديكارت إلى الاعتقاد في وحدة الأنا أو «الذاتية». أما هيوم، فحتى وجود «الأنا» لديه كان موضعَ شك.

قد نعتقد أننا نخوض جدالًا عقلانيًّا، لكن إذا كان قبول حججنا أو رفضها يستند فقط إلى «الذوق والعاطفة»، فلا يمكننا التمييز بين الحقائق والمشاعر، أو بين التقدم والتحيز.

وفي مواجهة مثل هذه النزعة التشكيكية الجذرية، وفكرة أن الذات هي «خيال» تخلقه لنا ذاكرتنا، يخلُص هيوم إلى ما يأتي:

> تحيرني كلُّ هذه الأسئلة؛ حتى إنني بدأت أرى نفسي في أبلغ حالات البؤس التي يمكن تخيُّلها، يلفني ظلام دامس، ومحروم تمامًا من استخدام أيٍّ من أعضائي أو مَلَكاتي.
>
> لحسن الحظ أنه حين يغدو العقل غيرَ قادر على تبديد هذه الغيوم، تتكفَّل الطبيعة نفسها بذلك الغرض، فتداويني من هذا الشجن الفلسفي والاضطراب، سواء بتخفيف هذا الجنوح العقلي، أو بهوايةٍ ما، وإيقاظ حواسي وإثارة النشاط

> فيها، مما يمحو كل هذه الخيالات. فأتناول عشائي، وألعب الطاولة، وأتسامر، وأمرح مع أصدقائي؛ وبعد ثلاث أو أربع ساعات من المتعة والترفيه، أعود إلى هذه التأملات، فتبدو غايةً في البرود والتكلف والسخف؛ حتى إنني لا أجد في نفسي أيَّ استعداد للتوغل فيها أكثر من ذلك.[5]

يمكن التغلب على العدمية بالتنوير من المنظور السقراطي. ومن المنظور الديكارتي، يمكن التغلب على العدمية بضبط النفس. أما من منظور هيوم، فلا سبيل إلى التغلب على العدمية. فهي مجرد نتاج للنفسية البشرية. وحين يجد هيوم نفسه في الكهف، في «الظلام الدامس»، لا يحاول تلمُّس طريقه إلى الخروج بالحجج أو المنطق، بل يلعب الطاولة بدلًا من ذلك. إن هيوم يكتشف العدميةَ بداخل نفسه، شأنه في ذلك شأن ديكارت. لكنه على عكس ديكارت، لا يقاوم عدميته، بل يرحِّب بها. فالعدمية، كما وصفها ديكارت، مبعثُ راحة، وسيلة للبقاء آمنًا، سبيل «لمحو كل هذه الخيالات»، حتى إن اقتصر دورها على مساعدتنا على محاولة تجاهلها فحسب.

كانط والأزمة

على الرغم من أن هيوم ربما كان قانعًا بالبقاء في قبضة عدميته الدافئة، فقد أسهم في تحفيز آخرين لنبذ عدميتهم. فكما قال الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في مقولة شهيرة له، كان هيوم هو الذي أيقظه من «سباته العقائدي». فحين رأى كانط أن هيوم قد دمَّر أسسَ المعرفة، تاركًا الاحتمالية مكانها، ألهمه ذلك وانبرى للتصدي لبعثِ المعرفة على أسسٍ جديدة. وقد نفَّذ كانط هذه المهمة، لا بإثبات أن هيوم كان مخطئًا في الاستنتاجات التي استنبطها من المنهج التجريبي، ولكن بالادعاء بأن هيوم كان مخطئًا في أساليبه، وفي محاولة إعادة بناء المعرفة باستخدام المنهج التجريبي. فقد رأى كانط أنه لا يمكن أن نبدأ من التجربة، كما حاول هيوم أن يفعل؛ لأن التجارب ليست شيئًا «نملكه»، بل شيء «نخلقه».

يرى كانط أن هيوم كان مصيره المحتوم أن تنتهيَ به الحال تائهًا وسط الظلام والخيالات؛ لأن السببية ببساطة لا تسير بالطريقة التي تخيَّلها هيوم. واستعان كانط بمثال الشمع المنصهر، ليشيرَ إلى أننا لا نستطيع أن نعرف السبب المحدَّد وراء انصهار الشمع، لكننا مع ذلك نعلم أن ثمة «شيئًا» تسبَّب في انصهاره. وبذلك ينتقد كانط هيوم

لخلطه بين عدم القدرة على تطبيق قانون السببية وعدم القدرة على إثبات وجود قانون السببية. ولمَّا كانت السببية والضرورة لهما دور محوري لا بالنسبة إلى المعرفة فحسب، بل أيضًا بالنسبة إلى الكيفية التي نختبر بها العالم، يقترح كانط أن نعكس العملية، فنبدأ بما نختبره (مثل قانون السببية) ثم نحاول أن نشرح كيف يجب أن تسير التجربة حتى نمرَّ بهذه التجربة.

يذهب كانط إلى أن هيوم كان محقًّا في أنه لا يمكن العثور على الضرورة التي تتوقَّف عليها السببية في التجربة؛ لكن هذا لأن الضرورة جزءٌ من الجهاز المفاهيمي الذي تستخدمه عقولنا لتشكيل التجربة. وردًّا على التساؤل التشكيكي بشأنِ كيفيةِ معرفةِ ما إذا كانت خبراتنا الذاتية بالعالم متوافقة مع الحقيقة الموضوعية للعالم — أن ما أراه أحمر هو أحمر بالفعل — يدَّعي كانط ذلك الادعاء الثوري بأن مثل هذا التوافق يمكن الوقوف عليه ومعرفته؛ لأن عالَم التجربة يكون من إنشاء العقل. فالمكان والزمان ليسا قائمين «خارجنا»؛ إنهما بداخلنا؛ إنهما طريقتنا لإدراك الواقع. إن «جوهر» الأشياء الزمكانية التي نستقبلها من خلال ملَكة الحس الذهنية «يتشكل» بالتوافق مع ملَكة الإدراك الذهنية. ووفقًا لكانط، لا يتأتَّى الإدراك، والمعرفة القائمة على الإدراك، إلا بناءً على النشاط التلقائي لهذه الملَكات التي تعمل معًا في انسجام.

وهكذا تنقذ «الثورة الكوبرنيكية»، التي أحدَثها كانط، المعرفةَ من حجج هيوم القائلة بأننا لا نستطيع تجاوز ما نختبره ونحسُّ به مطلقًا، وأن ما نعتبره معرفةً هو في الواقع قائم على ما اختبرناه ومررنا به حتى تلك اللحظة. عوضًا عن ذلك يخلق كانط للعلم إمكانيةً ليقوم من جديد على حقائقَ كونية مستقلة عن التجربة (فيما يطلِق عليه كانط «قبْلية»)، بدلًا من أن يقوم فقط على ادعاءاتٍ قائمة على التجربة («بعدية»). من الممكن أن نتحصَّل على معرفة قبْلية؛ لأن بإمكان العقل أن يكتشف حقائقَ كونية — والحقائق مثل كل نتيجة لا بد لها من سبب — لكن هذه المعرفة ثَمنُها أن نقبل بالضرورة فكرةَ أننا مَن نشكِّل التجربة، وأنها ليست منحةً تُقدَّم لنا.

وبفضل كانط، لسنا بحاجة إلى القلق بشأن معضلة الاستقراء التجريبية التي أثارها هيوم، من أن الادعاءات القائمة على تجربة سابقة من الممكن أن تدحضها تجربة مستقبلية؛ نظرًا لأن الخبرة متسقة من حيث كيفية تشكُّلها (وستظل كذلك دائمًا) لا من حيث الطريقة التي قُدِّمت بها (حتى الآن). لكن هذا يثير المشكلة المثالية للتصور، مشكلةَ أن التجربة تجربة «بشرية»، أو حتى تجربتي أنا، وأن التجربة غير البشرية، أو التجربة

التي ليست تجربتي، من الجائز أن تكون مختلفة تمامًا دون حتى أن نتمكن من معرفة ذلك. إذا كانت تجريبية هيوم ساقتنا إلى التشكيك، فمن الممكن أن تسوقنا مثالية كانط نحو الجنون.

الحل الذي قدَّمه كانط لهذه المشكلة هو محاولة الدمج بين التجريبية والمثالية فيما أسماه «المثالية الترنسندنتالية» أو المتسامية. ويعبِّر كانط عنها بقوله إن التجربة «مثالية ترنسندنتاليًّا»، لكنها «حقيقية تجريبيًّا».[6] بعبارة أخرى، إن ما نختبره قائم على ملَكاتنا الذهنية لكنه قائم على ملَكاتنا الذهنية التي تعمل بالتعاون مع الواقع. ويفرِّق كانط بين الأشياء كما تبدو لنا، والأشياء في ذاتها، زاعمًا أننا وإن كانت معرفتنا مقتصرة على المظاهر فحسب، فهذه المظاهر حقيقية وليست من نسج خيالنا.

ويذهب كانط إلى أن الواقع موجود «ظواهريًّا» (بظاهره) و«ذاتيًّا» (في ذاته)، وأننا وإذا كنا لا نستطيع الوصول إلى العالم الذاتي، فإن وجوده يقيني. فمن دون عالم خارجي، لَما كان ثمة شيء لنختبره، ولا حتى أنفسنا، ولهذا السبب يفنِّد كانط المثالية الديكارتية بالقول بأن التجربة لا تتوقَّف على «الأنا»؛ بل تتوقَّف «الأنا» على التجربة. بعبارة أخرى، لا بد من عالَم ذاتي حتى يمكن للعالم الظواهري أن يكون له وجود؛ لأن من دون العالم الذاتي، لن تكون «الأنا» موجودة؛ «أنا» ديكارت، تلك «الأنا» الموجودة فقط ما دامت تفكر؛ أي ما دام هناك شيء لتفكر فيه وإلا فما كان لها وجود. وإذا كانت التجربة متوقِّفة على وجودي، ووجودي متوقفًا على التجربة، فلا بد أنه يوجد شيء يتجاوزني ويتجاوز التجربة؛ لأنه لولا ذلك لعلقنا في معضلة البيضة والدجاجة.

كان تسليم هيوم العدمي بالشكوكية هو ما أثار سعي كانط لإعادة بناء المعرفة. لكن في مفارقة من مفارقات القدَر، كانت محاولة كانط للتغلب على تلك العدمية هي ما دفع الفيلسوف فريدريش جاكوبي إلى استخدام كلمة «عدمية»[7] في خطابٍ نشره عام ١٧٩٩ استنكر فيه على الملأ الفلسفةَ التي أوحى بها كانط. وعلى النحو ذاته، في عام ١٨٠١، وصف الروائي هاينريش فون كلايست، في خطابات إلى خطيبته، الأزمةَ التي تعرَّض لها بعد قراءة فلسفة كانط بقوله: («دُمر هدفي الوحيد، هدفي الأسمى، ولم يَعُد لي هدف»).[8] فقد رأى جاكوبي وكلايست أن تقسيم الواقع إلى ظواهري وذاتي، تقسيم الأشياء كما تبدو لنا والأشياء كما هي في ذاتها، هو اختزال للحياة إلى لا شيء.

فسَّر جاكوبي وكلايست ما جاء به كانط بأنه يعود بنا بالأساس سجناء في كهف «جمهورية أفلاطون». وفي حين أن سجناء سقراط لم يعلموا أنهم سجناء يحدِّقون في

الظلال، فإن سجناء كانط يعلمون أنهم يقضون حياتهم يحدقون في الظلال، لكن يُتوقع منهم أن يرتضوا بتلك الحياة التي تبدو بلا معنًى؛ لأن الهروب من الكهف (معرفة الشيء في ذاته) مستحيلة. بمعنًى آخر، حلَّ كانط أزمةَ هيوم، لكن أسفر هذا الحل عن أزمة جديدة. فبفضل كانط، صار بإمكاننا إعادةُ بناء المعرفة على أسس اليقينية العقلانية، لكن ذلك جاء على حساب زعزعة يقيننا بمعنى التجربة.

ربما يكون هيوم قد تركنا وقد أثار لدينا نزعةً تشكيكية، إلا أنه تشكيك يمكننا التغلب عليه بقضاء وقت مع أصدقائنا. أمَّا كانط فقد ترك لدينا تشككًا في قدرتنا على اكتساب أصدقاء من الأساس، ومعرفة حقيقة أصدقائنا؛ أصدقائنا «في ذاتهم» وليس كما «يبدون». تركنا كانط ونحن لا ندري حتى مَن نكون في الحقيقة، مَن نحن في ذاتنا في مقابل الذات التي نبدو بها في نظر أنفسنا. لقد جعل كانط العلم ذا معنًى، لكنه أوحى بفيض من الأسئلة الجديدة عما يجعل الحياةَ ذات معنًى. وهكذا يبعدنا كانط عما يمكن أن نسميه «عدمية إبستمولوجية» (الاعتقاد بأن المعرفة مستحيلة)، وأخذنا بدلًا من ذلك لما يمكن أن نسميه «عدمية وجودية» (الاعتقاد بأن الحياة بلا معنًى).

ولكن من الممكن أن نجد ردًّا على خطر العدمية الوجودية في فلسفة كانط الأخلاقية. فمن منطلق رغبة كانط في إنقاذ الأخلاق من التشكيك، ذلك التشكيك الناتج عن بناء الادعاءات الأخلاقية على أسسٍ محتمَلة مثل وجود إله أو التجربة البشرية، يذهب كانط إلى أنه من الممكن بدلًا من ذلك إنشاء الأخلاق على الأسس اليقينية للعقلانية. وباستخدام العقل «المحض»، اكتشف كانط في العقلانية قانونًا أخلاقيًّا «محضًا»؛ قانونًا ينطبق على أي كائن عقلاني، في أي موقف، في أي زمان. ويرى كانط أن الأفعال تكون أخلاقية، إذا أمكن تعميمُها من دون أن تؤدي إلى خلق تناقض منطقي.

يطرح كانط قانونًا أخلاقيًّا خاليًا مما تأتي به التقاليد والتجارب البشرية من احتمالات. وصحته، مثل صحة قوانين العلم؛ أي قَبْلية. غير أن البشر، كما يقر كانط مضطرًّا، ليسوا كائنات عقلانية بامتياز؛ ومن ثَم فإن «الشوائب» الناتجة عن كوننا بشرًا تحول دون قدرتنا على الامتثال للقانون الأخلاقي تلقائيًّا، بل تمنعنا حتى من إثبات امتثال أي أحد على الإطلاق للقانون الأخلاقي، بما في ذلك أنفسنا. والقانون الأخلاقي القَبْلي بطبيعته لا يمكن إثباته بالتجربة، تمامًا مثلما لا يمكن إثبات القانون القَبْلي للسببية بالتجربة. وهكذا، وكما حافظ كانط على العلم من التشكيك باستبعاد التأكد من صحته من خلال التجربة، كذلك حافظ على الأخلاق من التشكيك باستبعاد التأكد من صحتها في ضوء التجربة.

وبناءً على ذلك، يبدو أن كانط قد استأصل المغزى من الأخلاق كما استأصل المغزى من العلم. إن كانط يختزل الأخلاق إلى مسألةٍ رياضية، ومثل المسألة الرياضية، يدَّعي كانط أننا يجب ألا ننشغل بما إذا كانت تجعلنا سعداء أم لا، بل بما إذا كانت صحيحة أم لا. بل إن كانط يذهب إلى حد القول بأننا لا بد أن نُذعن للقانون الأخلاقي حتى إن كان سيجعلنا تعساء، حتى إن كان سيؤدي إلى هلاكنا؛ لأننا ما دُمنا كائنات عقلانية، فإن من «واجبنا» أن نستجيب للقوانين العقلانية، ونحن بذلك، لا نحافظ على سعادتنا، ولا حياتنا، بل على «كرامتنا»، على حد قول كانط. فلا بد من اتباعِ ما هو عقلاني مهما كانت العواقب؛ فالعواقب مثلها مثل التجربة البشرية، والسعادة البشرية، والتقاليد البشرية، طارئة وغير خالصة وظواهرية ومخجِلة.

حتى «الحرية» يراها كانط طاعةً؛ إذ إن تعريف الحرية هو استقلال الذات (autonomy)، بما يعني أننا لا نكون أحرارًا إلا إذا أطعنا قوانين (-nomy) الذات (self). وبذلك يكون تعريف الاستبداد هو التبعية (heteronomy) أو الاضطرار إلى الامتثال لقوانين شخص آخر (-hetero). لكن الأهم أن «الذات» التي يجب أن نطيعها هي الذات «العقلانية» فقط؛ إذ إن طاعة الرغبات، حتى إذا كانت رغباتنا، هي من قبيل التبعية، وليست استقلالًا ذاتيًّا. فلما كانت رغباتنا خارج نطاق سيطرتنا (فنحن لا نختار حبنا لشيءٍ ما مثلًا، بل نكتشف حبنا له)، فإن كانط لا يجد منطقًا في الربط بين الرغبة والحرية؛ ومن ثَم يصف الرغبات بأنها تبعية، شيء «نُجبَر» عليه. ويرى كانط أنه لا يمكن فهم الأخلاق والكرامة والحرية فهمًا مترابطًا إلا إذا أدركنا أنها ليست سوى طاعة العقل. وهكذا لا يكمُن معنى الحياة في السعادة، بل في الواجب؛ إذ يجادل كانط بأنه ليس من المنطقي أن نولَد بالعقل، تلك المَلَكة التي كثيرًا ما تتعارض مع رغباتنا، إذا كان المقدَّر لنا أن نكون سعداء.

ومثلما فتحت إجابة كانط عن العدمية الإبستمولوجية البابَ للعدمية الوجودية، فقد فتحت إجابته عن العدمية الوجودية البابَ لما يمكن أن نسميه «العدمية السياسية» (الاعتقاد بأن القيم البشرية التقليدية بلا قيمة لأنها مناقِضة للحرية البشرية الحقيقية). بل إن هذا الشكل من العدمية صار شائعًا جدًّا في أعقاب ظهور فلسفة كانط، حيث زخر الأدب الألماني والإنجليزي والروسي بشخصيات على استعداد لرفض كلِّ ما رأوه بشريًّا محضًا في سبيل الطاعة الصارمة لما رأوه هدفًا أسمى. إن مسرحية فاوست لجوته (١٨٠٨)، وقصيدة مانفريد لبايرون (١٨١٧)، وآباء وأبناء (١٨٦١) لتورجينيف، كلها تقدِّم أبطالًا سعَوا إلى الحرية بالتغلب على الروابط البشرية، وهي الحرية التي سعَوا

وراءها بأي ثَمن. ولم تظهر هذه الشخصيات في روسيا في الأدب وحدَه، وإنما ظهرت في الحركة السياسية المذكورة آنفًا لمن عرَّفوا أنفسهم بأنهم «عدميون» (١٨٦٠–١٨٨١). سعى هؤلاء العدميون لتحرير المجتمع الروسي بتدميره؛ إذ اعتقدوا أن ما سيستطيع النجاة من الدمار هو وحدَه ما يستحق الإنقاذ. وفي هذا الوقت تقريبًا جاء أشهر العدميين، فريدريك نيتشه، مصرِّحًا ببساطة بأن «ما لا يدمرني، يجعلني أقوى.»[9]

نيتشه والتشخيص

وُلد فريدريك فيلهيلم نيتشه — أكثر الفلاسفة الذين اقترن اسمهم بالعدمية — في عام ١٨٤٤ في روكين، بألمانيا. نشأ نيتشه في كنف كلٍّ من الكنيسة اللوثرية والمدرسة الفلسفية الكانطية. كان والد نيتشه قسًّا لوثريًّا، وتوفي ولم يزل نيتشه في الخامسة من عمره. وفي المدرسة بدأ بدراسة اللغات الكلاسيكية، التي أدَّت به فيما بعدُ إلى التخصُّص في فقه اللغة. وعلى الرغم من تعيينه رئيسًا لقسم فقه اللغة الكلاسيكي في جامعة بازل ولم يتجاوز الخامسة والعشرين، فقد منعته صحته المعتلة وأعماله التي لم تلقَ رواجًا من البقاء في المسار الأكاديمي.

في الجزء الباقي من حياته راح نيتشه يتجوَّل في أنحاء أوروبا بحثًا عن مكانٍ يستطيع فيه أن يتنفس بسهولةٍ أكبر، حرفيًّا ومجازيًّا. غير أن شقيقة نيتشه، وتُدعى إليزابيث فورستر نيتشه، تزوَّجت من رجلٍ من أتباع القومية الألمانية ومعادٍ للسامية، حاول دون توفيق إنشاءَ مستعمرة آرية في باراجواي باسم «ألمانيا الجديدة»،[10] وحين باءت بالفشل قتل نفسه. وبعد أن خرَّ نيتشه مريضًا عام ١٨٨٩ (فقد انهار حرفيًّا في تورينو وهو يحاول أن يحمي حصانًا كان صاحبه يضربه)، باتت إليزابيث هي القائمة على رعاية نيتشه وإرثه. وبسبب جهودها ومساعيها للترويج لأعماله (وتحريفها لها، الذي اشتمل على خطابات مزيفة وإعادة كتابة بعض الفقرات)، صار نيتشه مقترنًا لا بالعدمية وحدَها بل بالنازية كذلك. غير أن نيتشه، على عكس شقيقته وزوجها، رفض تيار القومية الألمانية ونبذ معاداةَ السامية؛ إذ وصف نفسه في المقابل بأنه «أوروبي صالح».

قبل مرض نيتشه، كان يخطِّط لتأليف كتاب عن العدمية. وبعد أن صارت شقيقته مسئولةً عن رعايته، جمعت ما دوَّنه من ملاحظات ونشرتها بعد موته في كتابٍ باسم «إرادة القوة» (١٩٠١). تقدِّم لنا هذه الملاحظات التي لم تُنشر تحليلاتٍ متنوِّعة للعدمية

كتبَها نيتشه في دفاتر ملاحظاته على مدار عدة سنوات. يمكننا على سبيل المثال أن نجد في ملاحظات نيتشه تحليلات لـ «العدمية» وتعريفات لها على غرار ما يأتي:

تقف العدمية على الباب: فمن أين جاء هذا الضيف البالغ الغموض؟ بادئَ ذي بدء، من الخطأ أن نعتبر «الكرب الاجتماعي» أو «التدهور الفسيولوجي» أو الفساد، وهو الأسوأ، «سببَ» العدمية. إن زمننا هو أفضل العصور وأكثرها رأفة. والكرب، سواء أصاب الروح أو الجسد أو العقل، لا يمكن في حد ذاته أن يُنتِج العدمية (أي الاستنكار الجذري للقيمة والمعنى والرغبة). فدائمًا ما يصاحب مثل ذلك الكربَ كثيرٌ من التفسيرات. أما العدمية فلها تفسير واحد محدَّد تضرب فيه بجذورها؛ وهو التفسير القائم على المنظور المسيحي للأخلاق.[11]

ما معنى العدمية؟ «أن تفقد القيم العليا قيمتها». أن ينعدم الهدف؛ فلا يجد السؤال «لماذا؟» أيَّ إجابة.[12]

تمثِّل العدمية مرحلةً مرَضية انتقالية (والشيء المرَضي هنا هو التعميم الشديد؛ أي استنباط عدم وجود معنًى على الإطلاق): سواء لم تكن القوى الخلَّاقة قد بلغت القوة الكافية بعد، أو كان الاضمحلال ما زال في طور التذبذب ولم يأتِ بالحلول المعالِجة له بعد.[13]

العدمية. إنها غامضة:

(أ) العدمية باعتبارها علامةً على ازدياد قوة الروح: وهي العدمية «الإيجابية».

(ب) العدمية باعتبارها تراجعًا لقوة الروح وانحدارها: وهي العدمية «السلبية».[14]

إن العدمي الفلسفي مقتنِع بأن كلَّ ما يحدث مجرَّد من المعنى وبلا جدوى؛ وأن المفترض ألا يكون ثَمة شيء بلا معنًى أو بلا جدوى. لكن من أين يأتي هذا الافتراض؟ ومن أين للمرء بهذا «المعنى»، هذا المعيار؟ يعتقد العدمي أساسًا أن رؤيةَ مثل هذا الوجود القاتم العديم الجدوى تجعل الفيلسوف يشعر بالسخط والكآبة واليأس. ومثل تلك الرؤية تخالف حِسَّنا الأكثر رهافةً نحن الفلاسفة. فهي تُفضي إلى ذلك التقييم العبثي بأنه لكي يكون لشخصية الوجود أيُّ حق في الوجود، «لا بد أن تمنح الفلاسفة السعادة».[15]

لكن بما أن هذه الملاحظات لم تُنشَر في حياته، فليس هناك سبيل لمعرفة رأي نيتشه النهائي فيها، وما إذا كان اعتبرها كلَّها جزءًا من تشخيصه للعدمية، أم بعضًا منها فقط، أو ربما ولا واحدة منها. لكن بما أن هذه الملاحظات قد كُتبت أثناء كتابته أعمالًا نشرها فعلًا، فمن الممكن أن نحاول تجميعَ آرائه عن العدمية من خلال مقارنة ملاحظاته مع أعماله المنشورة. وهنا سأركز بالأساس على كتابه «في جينيالوجيا الأخلاق» (١٨٨٧)؛ إذ كان أكثر أعماله تنظيمًا ومنهجية، الذي كتبه في نفس الوقت الذي كتب فيه كثيرًا من ملاحظاته عن العدمية، وهو العمل الذي تمنَّى أن يساعد على نشر أفكاره التي جاءت في أعماله الأخرى بين قِطاع أعرض من الجمهور.

يقول نيتشه في تمهيد كتاب «في جينيالوجيا الأخلاق»، إنه حين تساءل حول منشأ الشر في الطفولة، استنتج أن الرب، بما أنه «أصل» كل الخلق، فلا بد أن يكون كذلك «أصل الشر».[16] لكن بسبب «ريبة خاصة» انتابته، ريبة يقول إنها وضعته في صراع مع تنشئته، وموروثاته، وثقافته، وكلِّ ما يمكن وصفه بأن «قَبْلي»، تعلَّم أن يتوقف عن البحث «فيما وراء العالم» عن إجابات لمثل تلك الأسئلة. وبدلًا من ذلك استخدم نيتشه ما تعلَّمه في فقه اللغة، وتأمَّل العالم نفسه، وبالأخص لغات العالم. وعندئذٍ اكتشف أنه كلما تعمَّق في تاريخ لغة الأخلاق — لغة «الخير» و«الشر»، تلك اللغة التي اعتبرها كانط «خالصة» و«عقلانية»، وخالية من أي أدران تجريبية مثل تاريخ البشر أو السيكولوجية البشرية — وجد أدلةً أكثر على أن الأخلاق ليست خالصة، وإنما نتجَت عن صراع من أجل البقاء.

لم تكن الأخلاق — أو على الأقل ما اعتبره الأوروبيون في زمن نيتشه أخلاقًا — مطلقة أو عامة كما اعتقد كانط، بل كانت نتاج حرب بين «أخلاقيات متناحرة». ومن خلال اكتشاف أن ثقافات مختلفة قد طبَّقت «الخير» بوصفه قيمةً في أزمنة مختلفة، لا على طرائق مختلفة للحياة فحسب، بل كذلك على طرائقَ متعارضة ومتناقضة للحياة، تبيَّن أن اعتبار شيءٍ ما «خيرًا» لا يضمن أنه «خير»، ولا اعتبار شيءٍ ما مندرجًا ضمن «الأخلاق» بضامن على أنه «أخلاقي». وبعد أن أشار نيتشه إلى أن كانط كان مخطئًا في اعتقاده بأن للأخلاق أسسًا قَبْلية، تثبت صحتها بمعزل عن الخبرة وبالتبعية عن التطور، طلب من القراء أن ينظروا بجدية إلى فكرة بعدية الأخلاق، وأنها واحدة بين عدة نُظم أخلاقية محتملة متضاربة، بل وأن الأخلاق خطر، وأنها «وبالٌ على الحياة».

في المقال الأول من كتاب «في جينيالوجيا الأخلاق»، يستعين نيتشه بأبحاثه في فقه اللغة لرصد التطور الاشتقاقي للقيم الأخلاقية في أصولها التي تعود إلى ما قبل المسيحية،

في زمن حيث كان هناك ما لا يقل عن نظامَين متنافسين للقيم: أخلاق «السادة» وأخلاق «العبيد». قبْل نيتشه، كان هيجل قد تناول فكرةَ الحياة الأخلاقية الناشئة عن الصراع بين متعادلين، صراعٍ نتج عنه أن الفائز صار «سيدًا» على «العبد»؛ على الطرف الذي خسر حين بادر بالتراجع والنكوص في لعبة التحدي بينهما. أما نيتشه، فيعتقد أن ما يحدِّد مَن السيد ومَن العبد هو الأصل والمنشأ وليس الصراع؛ مَن يُولد قويًّا ومَن يُولد ضعيفًا. فالقوي يسيطر لمجرد أنه يستطيع ذلك، وهو ما يُعَد السبب في أنه يصير أقوى فيما يصير الضعيف أذكى؛ إذ يُجبر على التفوق على السيد بالذكاء بدلًا من التفوق عليه في البأس. وهكذا بينما يرى السادة أن «الخير» هو أنفسهم وصفاتهم الجسدية ويرون «الشر» في أولئك الذين لا يشاركونهم خصالهم، يرى العبيد، في المقابل، أن «الشر» هو السادة وما يفعلونه وأن «الخير» يتجسَّد فيمن لا يشاركون السادة في أفعالهم تلك؛ أي أنفسهم.

وعلى الرغم من أن نيتشه يصف زمنًا مبكرًا من التاريخ البشري، فليس من الصعب أن نرى نسقًا مماثلًا في مرحلة مبكرة من حياتنا نحن، حيث السادة غالبًا هم الأقوياء ذوو القدرات الجسدية الرائعة، بينما العبيد غالبًا هم الأذكياء المفكِّرون ذوو القدرات العقلية البارعة. فالأقوياء يتولون الفعلَ بينما يتولى الأذكياء المفكِّرون التخطيط. يرى الأقوياء جسديًّا أنهم الخير لأنهم أقوياء وجذابون، في حين أن الأذكياء المفكِّرين ضعفاء ودميمون؛ ومن ثَم فهم الشر وفي تعذيبهم متعة، ولا يستحقون منهم سوى ذلك. وعلى الجانب الآخر، يكره الأذكياء المفكرون الأقوياء المسيطرين، ويكرهون كلَّ ما يفعلونه، ويرون أنهم، على عكسهم، يمثلون الخير، معتقدين أن باستطاعتهم أن يفعلوا أيَّ شيء مما يفعله الأقوياء، لكنهم «أفضل» من أن يفعلوا مثل تلك الأشياء.

بالإضافة إلى السادة والعبيد، يعرِّف نيتشه مجموعةً ثالثة، وهم «الكهنة». الكهنة هم الذين وُلدوا أقوياء مثل السادة لكنهم يفضِّلون النقاء أو «الطهر» على أي شيء ملوَّث أو «دنس». وهكذا نجد على ساحة اللعب النيتشية، إلى جانب الأقوياء المسيطرين والأذكياء المفكرين، الصبيةَ «المتأنقين»، الصبية الأثرياء، الذين يرون أنفسهم أفضلَ من أن يشاركوا في أنشطة الصبية الأقوياء جسديًّا، على غرار المجتهدين، لكنهم على عكسهم، ليسوا أضعفَ من الأقوياء جسديًّا.

وهذا هو السؤال الأساسي الذي يطرحه نيتشه في كتاب «في جينيالوجيا الأخلاق»: كيف هزم العبيد السادة؟ في رأي نيتشه أن قيمَ العبيد، قيم التواضع، والتعفف، وإنكار الذات، والتضحية بالنفس، هي القيم التي فازت، تلك القيم التي صار متعارفًا عليها

الآن بأنها «أخلاقية». نحن نتاجُ انتصارِ العبيد على السادة، انتصارٍ كان حاسمًا حتى إننا لم نَعُد مدركين أن ذلك الانتصار قد وقع، وأنه كان هناك فيما مضى نظمٌ قيمية متبارية وأخلاقيات متنافسة. ولهذا السبب يذهب نيتشه إلى أننا لا نعلم مَن نكون؛ إذ نتخذ الأخلاقيات أمرًا مسلَّمًا به، دون أن ندري تاريخها وما كان وراءها من إراقة دماء. ودُون أن نعرف كيف هزم العبيد السادة — هزيمةً كانت مستبعدة كاحتمال أن يصبح الأذكياء المجتهدون في الدراسة محبوبين أكثرَ من الأقوياء ذوي الأجسام الرياضية، أو أن تصبح القصص المصوَّرة وألعاب الفيديو أكثرَ شعبية من الرياضة — لا يمكن أن ندرك مَن نحن ولماذا نقدِّر ما نقدِّره.

في معرض إجابته عن سؤال كيف انتصرت أخلاق العبيد، يقول نيتشه إن العبيد لم يهزموا السادة بالفتك بهم وتدميرهم، ولكن بتحويلهم عن مسارهم. وقد اشتمل هذا التحوُّل على ثلاثة عناصر: الحافز («الضغينة»)،[17] والوسائل («الأدوات الثقافية»)،[18] والفرصة («يسوع المسيح»).[19] «الضغينة» هو المصطلح الذي اختاره نيتشه لوصف سيكولوجية العبيد؛ إذ لم يكن العبيد ناقمين على الأسياد فحسب، بل كرهوا الأسياد، ولاموا الأسياد على عبوديتهم؛ ليس فقط لأنهم وُلدوا في ظلم وقهر، بل أيضًا لأنهم وُلدوا مستضعَفين وهالكين. بعبارة أخرى، توقَّع العبيد أنهم إذا تغلبوا على السادة، فسيصيرون في الأخير هم السادة. ومن ثَم، وكما يشير نيتشه، جاءت التوصيفات الأولى للجنة على لسان الكهنة بل وحتى القديسين لتوضِّح أن مَن عاشوا حياة «صالحة» سيكافَئون بالسعادة الأبدية، المتمثلة في معرفة أن أعداءهم، الذين عاشوا حياةً «فاسدة شريرة»، سيُعذَّبون عذابًا أبديًّا في جهنم. وربما في هذا ما يفسِّر ما بدا من اهتمام الفن الديني بتصوير الجحيم أكثرَ بكثير من اهتمامه بتصوير الفردوس.

لا شك أن إخبار الشخص الذي يظلمك بأنه سيذهب إلى الجحيم ربما لن يكفي لإقناع هذا الشخص بالتوقف وكفِّ يده عنك. لكن مع قدوم المسيح، قدوم الرب لحمًا ودمًا، صارت فكرة الوجود الفعلي للفردوس والجحيم أكثرَ واقعيةً بكثير. وكما ذهب بليز باسكال فيما بعد، فإن مجرد احتمال أن الفردوس والجحيم حقيقةٌ كفيلٌ بأن يجعل الشخص «يراهن» على الاختيار الآمن بالعيش كأنهما حقيقة بدلًا من أن يكتشف بعد فوات الأوان أنه قد أخطأ الرهان. بعبارة أوضح، صُوِّر المسيح مبشِّرًا بدينٍ جديد، دينٍ يدعو إلى الحب والخلاص، دين يسمح للسادة بالحصول على العفو عن حياتهم «الآثمة» (حياة المحاربين) ودخول الفردوس، فقط إذا توقفوا عن كونهم «آثمين» (سادة) وصاروا

بدلًا من ذلك «صالحين» (عبيدًا). وهذا التصوير، في رأي نيتشه، هو ما سمح للعبيد باستخدام المسيح «طُعمًا» لتحويل السادة إلى ديانة العبيد اليهودية، بأن غيَّروا اسمها ببساطة إلى «المسيحية».

مع تحوُّل السادة، بات من الممكن أن يعيش السادة والعبيد معًا ويكونوا مجتمعًا. غير أنه لتحقيق التوازن الاجتماعي، كان على السادة السابقين والعبيد السابقين أن يتعلموا كيف يعيشون في مجتمع واحد معًا. وهكذا اكتسب الكهنةُ النفوذ. علَّم الكهنة السادةَ أن يعيشوا مثل العبيد، أن يعيشوا وفقًا للقيم اليهودية المسيحية، مما أدَّى إلى نشأة فكرة أن على المرء أن يتعلم كيف يكبَح غرائزه لكي يكون «ذا خلق». وبالطريقة نفسِها التي يُصطحب بها أطفال المدارس إلى المتاحف ليتعلموا كيف «يشاهدون الأشياءَ دون لمسها»، استخدم الكهنةُ ما يسميه نيتشه «أدوات الثقافة» ليعلِّموا المجتمع كيف «يفكر دون أن يفعل شيئًا». ومن خلال إقناع الناس أن لديهم روحًا، من الممكن أن تُحاسب على تصرفاتهم ومن الممكن أن تلقى مكافأة أو عقابًا أبديًّا، غرس الكهنة في نفوس البشر القدرةَ على التذكُّر، والتفكير المنطقي، وقطع الوعود، والأهم من ذلك كلِّه الشعور بـ «الذنب». يرى نيتشه أن الذاكرة، والعقلانية، والحفاظ على الوعود، والشعور بالذنب ليست أشياء فطرية، بل هي نتاج قرون من العقاب والتعذيب، لا تختلف عن استخدام العلماء الألم لتكييف حيوانات المعمل على التصرف بعقلانية، والسير بحذر عبْر المتاهة التي بناها لها العلماء.

والواقع، كما يدَّعي نيتشه، أن الكهنة قد خلقوا عالمًا أكثرَ أمانًا بكثير للبشر من عالم السادة والعبيد. لكن هذا الأمان كان ثمنه غاليًا. فيرى نيتشه أن كبْتَ غريزةٍ ما ليس كاستئصالها؛ إذ لا يمكن للدوافع الغريزية أن تختفي وكأنها لم تكن، بل لا بد، بدلًا من ذلك، من الاستجابة لها. لقد كُبحت الدوافع الغريزية المخالفة للقيم اليهودية المسيحية — كالاستمتاع بالقسوة على الآخرين — بتحويل اتجاهها، ولأن القسوة تجاه الآخرين باتت فعلًا «لا أخلاقيًّا»، لم يَعُد بإمكان أفراد المجتمع الحفاظ على حسِّهم الأخلاقي إلا بتوجيه قسوتهم نحو أنفسهم. وصارت قسوتهم تلك على أنفسهم هو ما يُعرف بـ «الشعور بالذنب» أو ما يصفه نيتشه كذلك بـ «الضمير المعذب»،[20] ومن خلال اختراع الشعور بالذنب استطاع الكهنة السيطرةَ على المجتمع. بعبارة أخرى، لم يكن المجتمع الأخلاقي الذي أنشأه الكهنة مجتمعًا آمنًا لأن الأخلاق التي كانوا يعِظون بها الناس جعلتهم يتوقفون عن التصرف بقسوة، بل لأن الأخلاق جعلت الناس تربط بين «صلاح» المرء والقسوة على نفسه. وبسبب موت المسيح فداءً لخطايانا، فإن هذه القسوة

الموجَّهة إلى الذات، هذا الذنب، لا ينتهي؛ لأننا لا نستطيع أبدًا أن نفيَ بدَيننا للرب. وهكذا يعتقد نيتشه أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن يكون معنى الكلمة الألمانية schuld «الذنب» و«الدَّين» في آنٍ واحد.

إذا كانت القسوة على النفس «خيرًا»، فإن إنكار الذات والتضحية بالنفس هما «الخير الأسمى». وهذه القيم، التي ما زلنا حتى اليوم نتمسك بها باعتبارها نماذجَ للسلوك الأخلاقي، هي ما يسميه نيتشه «مُثُل التنسُّك».[21] لقد أسفر انتصار القيم اليهودية المسيحية عن مجتمعٍ صار الناس فيه راغبين في أن يصيروا رهبانًا بدلًا من أن يصبحوا أسيادًا. إنَّ كفَّ الأذى عن الآخرين، وعدم المجازفة، وعدم شرب الخمر، وعدم التدخين، والزهد في الجنس، وعدم الأنانية، والكف عن الأثرة، ونبذ الزهو بالنفس، كلها أمثلة على السمات الرهبانية المتماهية مع الحياة الأخلاقية. غير أن الطبيعة البشرية أقرب إلى الحيوانية منها إلى الرهبانية، كما يشير نيتشه؛ ومن ثَم فإن محاولة عيش حياة أخلاقية تقتضي محاولةَ عيش حياة غير طبيعية، محاولة عيش حياة «مخالفة للحياة».

يعرِّف نيتشه الحياة بأنها «إرادة القوة»؛[22] لأن قوام الحياة من وجهة نظر نيتشه هو التغير لا الثبات، أن نصير لا أن نكون، أن نرتقي بأنفسنا من خلال المقاومة بدلًا من الركود لمجرد البقاء على قيد الحياة. وبذلك تكون «إرادة القوة» طريقةً أخرى لقول «إرادة الإرادة»؛ فالتماس القوة ليس له هدفٌ آخر سوى القدرة على التماس مزيد من القوة. ومن ثَم فإن الرغبة في عدم النمو، عدم التغيُّر، عدم التحسُّن، الرغبة في البقاء على الحال نفسها، هي في الأساس رغبة في ألا يكون لنا إرادة. لكن يرى نيتشه أن هذه الرغبة في عدم امتلاك إرادة هي تحديدًا ما يطلبه منَّا الكهنة للحفاظ على التوازن الاجتماعي، والحفاظ على المجتمع آمنًا، وهو ما نرى الآن أنه يعني الأمان من الغرائز البشرية، الأمان من الطبيعة البشرية، الأمان من الحياة البشرية. ترمي القيم اليهودية المسيحية ومُثُل التنسُّك إلى الحفاظ على المجتمع بدعم القسوة على الذات وإنكار الذات والتضحية بالنفس. بعبارة أخرى، إن ما نعتقد أنه «الأخلاق» لم «يكتشفه» كانط بالعقل المحض، بل «وُضع» لضمانِ أن يرث الضعفاء الأرض، وهو الهدف الذي تصادف أن تقاسمته كلٌّ من المسيحية والكانطية.

الطبيعة البشرية، كما يشير نيتشه، أقربُ إلى الحيوانية منها إلى الرهبانية؛ ومن ثَم فإن محاولة عيش حياة أخلاقية تقتضي محاولةَ عيش حياة غير طبيعية، محاولة عيش حياة «مخالفة للحياة».

خلقَ الكهنةُ (وهي فئة لنا الآن أن نرى بين أفرادها كلًّا من القديس بول والقديس كانط) مجتمعًا زاهدًا ساعدنا على البقاء على قيد الحياة. لكن هذا البقاء تحقَّق من خلال حثِّنا على تجنُّب الحياة. ولهذا السبب يذهب نيتشه إلى أن الكهنة استبدلوا بخطر السادة داء العدمية. ويشخِّص نيتشه الداء العدمي الذي رآه يحيط به من كلِّ جانب مشبهًا نفسه بطبيب ثقافي. إنه الداء الذي يأتي من العيش في مجتمع ينتج الضحالة، مجتمع يرى الهوان فضيلةً والكبرياء خطيئة، مجتمع يعرِّف «التقدم» بتعلمِ المرء عدم الاستجابة إلى غرائزه وأن يكون متحضرًا، ويصير عدوانيًّا سلبيًّا في المقابل. لو كان نيتشه حيًّا بيننا الآن، لربما تصوَّر «مجتمعنا المتحضِّر» أشبه بحافلة ضخمة، حيث الكل ثابت بلا حَراك، يصلي للرب لكي تنتهي الرحلة سريعًا، وهو جالس بجانب حقيبة وُضعت بطريقة استراتيجية بغيةَ تحاشي الجلوس بجوار أي شخص آخر، بينما يمسك هاتفًا ذكيًّا لتحاشي النظر إلى أي أحد، ووضع سماعاتٍ في أذنيه لتحاشي سماع أي أحد. بعبارة أخرى، لقد صرنا نرى الحياةَ شيئًا علينا تحمُّله والصبر عليه لا شيئًا نستمتع به، وأصبحنا نرى البشريةَ شيئًا يستحق البغض لا الحب.

لا يرى نيتشه خسارةَ الأسياد خسارةً لمصدرِ خطر فحسب، بل خسارة لمصدر فخر وعزة كذلك. فقد كان السادة يمثِّلون ما يستطيع البشر إنجازه؛ ومن ثَم كانوا يثيرون الخوف في الوقت نفسه الذي كانوا يثيرون فيه الإعجاب. ومع تحوُّل السادة إلى المسيحية، صار الرب هو رمز الخوف والإعجاب. لكن كما أشار كارل ماركس في مقاله «العمالة المغتربة» (١٨٤٤)، كلما زادت قوة الرب، قلَّت قوة البشرية. وفي حين أراد العبيد أن يصيروا مثل السادة البشر، يريد المسيحيون أن يصيروا مثل السادة الخارقين، فلم يعودوا يتساءلون عما يستطيع البشر فِعله، بل «ماذا سيفعل يسوع؟» إن العيش في ظل السادة أجبر العبيد على أن يصيروا أبرعَ وأذكى كفايةً للتغلب على السادة، أما العيش في ظل كينونة خارقة قاهرة، فقد أجبر أفراد المجتمع على أن يصيروا خاضعين كفايةً لكي يكونوا جديرين بالاستمتاع بالحياة بعد الموت عند الحساب.

كان إعلاء عالم الغيبيات واختزال ما هو طبيعي السببَين الرئيسيين للعدمية من وجهة نظر نيتشه. فالإيمان بوجود عالَم وراء العالم الذي نعيشه، الإيمان بالحياة بعد الموت، كان مسوِّغًا للزهد الذي وعظ به الكهنة؛ إذ كان أسهل على المرء بكثير أن يتقبَّل القسوة على الذات، وإنكار الذات، والتضحية بالنفس باعتبارها مُثلًا عليا ما دام المرء يعتقد أن الذات التي يعذِّبها وينكرها ويضحي بها ليست «ذاته الحقيقية». ولكن بالرغم

من أن الكهنة قد علَّموا البشر أن «هذه الحياة وهذا العالم» بلا معنًى مقارنةً بالحياة والعالم المقبلين، فقد علَّمنا الكهنةُ كذلك أن الانتحار خطيئة، وذلك في سبيل الحفاظ على المجتمع. بمعنًى آخر، سواء كان المرء من أتباع سقراط أم يسوع، فالمحصِّلة هي أن البشرَ سجناء، مجبَرون على عيش حيوات بلا معنًى في عالَم بلا معنًى. إلا أن الفارق الأساسي أن البشر، في ظل المسيحية، يعلمون مَن سجَنهم، يعلمون أن سجَّانهم ربٌّ خيِّر ومثالي، ربٌّ خلق هذا السجن حتى وإن بدا أن الغرض الوحيد منه هو اختبار السجناء لمعرفة إن كان من الممكن إطلاق سراحهم لحسن سلوكهم.

كما رأينا من قبل، كلما صار الرب قويًّا، بات البشر أكثرَ عجزًا. لكن تبيَّن كذلك أنه كلما زادت قوة الرب، ازدادت فكرةُ الرب تناقضًا. فلماذا أنشأ الرب ذلك السجن؟ وإذا كان الرب خيِّرًا، فلماذا يعذِّب خلقَه؟ وإذا كان الرب عليمًا بكل شيء، فلماذا هو بحاجة إلى اختبارِ خلقِه؟ ولأن المسيحية تثير مِثل تلك الأسئلة، يربط نيتشه بين العدمية بكلٍّ من الادعاء بأن «الرب ميت»[23] والادعاء بأن «أعلى القيم تفقد قيمتَها من تلقاء نفسها».[24] وجَعلُ الربِّ مسئولًا عن كل شيء يعني جَعْل البشرية غير مسئولة عن أي شيء، وهو ما يجعل وجودَ البشر بلا معنًى، مما يجعل حكم الرب بوجودنا بلا معنًى، مما يجعل وجود الرب بلا معنًى. لقد ساعدت فكرة وجود الرب في تحويل السادة وإنشاء مجتمع متحضر، لكن فكرة أن الرب قدير وعليم بكل شيء — وهي فكرة كانت ضرورية لتخليد الخضوع اللازم للحفاظ على المجتمع — لم تستطِع الصمودَ في النهاية؛ إذ لم يكن من الخاضعين في النهاية إلا أن رأوا الرب هو المسئول عن قهرهم وخضوعهم.

وإذا كان العبيد كرهوا السادةَ بسبب حياتهم الوضيعة، فقد كان لديهم سببٌ أقوى لكراهية الرب، لا سيما أن القضاء على السادة لم يحوِّلهم هم إلى سادة، بل حوَّل البشرية بأكملها إلى عبيد. ولهذا السبب، سعى الكهنة، على حد قول نيتشه، سعيًا حثيثًا إلى العثور على وسائلَ لإلهاء البشرية وتحويل انتباهها عن السخط المتنامي من المجتمع الذي خلقَه الكهنة. ومرةً أخرى استهدفت هذه الوسائل توجيهَ الدوافع الهدامة لدى البشرية نحو أنشطةٍ بنَّاءة، مثل تدمير الذات بدلًا من تدمير الرب أو المجتمع. وفي المقال الثالث من كتاب «في جينيالوجيا الأخلاق»، يصف نيتشه خمسًا من هذه الوسائل: التنويم الذاتي، والنشاط الآلي، والمباهج الصغيرة، وتكوين قطيع، والصخب الشعوري.[25]

التنويم الذاتي هو طريقة لتحاشي الألم بتنويم المرء نفسه؛ بالتأمل، أو شرب الخمر، أو مشاهدة موقع «يوتيوب»، على سبيل المثال. والنشاط الآلي هو طريقة لتجنُّب اتخاذ

قرارات باتباع أوامر الآخرين، مثل طاعة رئيس العمل، أو الالتزام بروتين، أو الاستجابة لجهاز من أجهزة فيتبيت. والمباهج الصغيرة هي طريقة لتجنُّب الشعور بالعجز بأن يعين المرء نفسَه على الشعور بالقوة، بالتطوع، أو التبرع، أو تصفُّح تطبيق «تندر» على سبيل المثال. أما تكوين قطيع، فهو وسيلة لتجنُّب الوحدة بالانضمام إلى جماعات، ومن ذلك مثلًا المشاركة في فريق، أو دخول لجنة، أو الاشتراك في موقع «فيسبوك». أما الصخب الشعوري — الذي يميِّزه نيتشه باعتباره وسيلةً «آثمة» على عكس الوسائل الأربعة السابقة «البريئة» نسبيًّا — فهو وسيلة لتحاشي المسئولية بالمشاركة في تعبيرات صاخبة عن المشاعر والانفعالات، بأعمال الشغب، أو الصخب، أو نشر التعليقات الغاضبة على موقع «ريدت» على سبيل المثال.

> إنَّ جَعْل الرب مسئولًا عن كل شيء يعني جَعْل البشرية غير مسئولة عن أي شيء، وهو ما يجعل وجودَ البشر بلا معنًى، مما يجعل حكم الرب بوجودنا بلا معنًى، مما يجعل وجود الرب بلا معنًى.

واستخدام هذه الوسائل هو ما يعينه نيتشه عاملًا حالَ دون تدمير المجتمع، لكن جاء ذلك على حساب تدهور نزعتنا العدمية. وهكذا يشبِّه نيتشه الكهنة بالأطباء الفاشلين. لقد أدرك الكهنة أن محاولةَ أن نكون كائناتٍ متحضرة تعيش في مجتمعٍ متحضِّر جعلت البشريةَ مريضة. لكن بدلًا من محاولة علاج الداء، سعى الكهنة إلى معالجة الأعراض فحسب، وفعلوا ذلك بوصفِ مزيد ومزيد من المسكِّنات ليس غير. وهكذا ساعدت علاجاتُ الكهنة هذه على تخدير المريض، لكنَّ هذا الخدر إنما أسفر عن مزيد من العدمية؛ فالخدر، شأنه شأن التنسُّك والزهد، رفضٌ للحياة. فتحاشي الألم، واتخاذ القرارات، والعجز، والوحدة، والمسئولية هو تَحاشٍ لأن نكون بشرًا. من ثَم فإن الشعور بالخدر لا يؤدي إلا إلى مزيد من المرض، خاصةً أن العيش وسط بشرٍ آخرين لديهم ذلك الخدر نفسه يزيد من نقمة المرء على ما آل إليه حال البشرية. وهكذا فإن الكهنة حين جعلوا المرضى أشدَّ مرضًا لم يفعلوا شيئًا سوى أن جعلوا العدميين أشدَّ عدمية.

في حين أن علاجات الكهنة قد جعلتنا مخدَّرين كفايةً بما يسمح بالبقاء في المجتمع، والبقاء متمسكين بالقيم التي تبنَّاها المجتمع، فإن نتيجة هذه العدمية المتزايدة، وفقًا لنيتشه، هو تنامي شعورنا بانعدام معنى المجتمع وقيم المجتمع. فما زلنا نبتهل إلى الرب، لكن لم يَعُد لـ «الرب» المعنى الذي كان له من قبل، تمامًا كما نقول «يرحمك الله» حين

يعطس أحد، لكنه مجرد رد فعل لا إرادي وليس فعلًا ذا معنًى. ولكن نيتشه يشير إلى أنه بالرغم من أن عدميتنا قد «قتلت» الرب، فإننا لم ننصرف عن الدور الذي لعبه الرب في المجتمع. فحين لم يَعُد الرب يؤدي دور المصدر الخارق للمعنى في حياتنا، لم نحاول أن نعطي حياتنا معنًى من تلقاء أنفسنا، بل لجأنا إلى مصادر جديدة خارقة للمعنى. وبذلك حافظنا على حميتنا الدينية حتى وإن لم تبقَ هذه الحمية مرتبطةً بدِين بعينه.

وهكذا يذهب نيتشه إلى أن العلم ليس عدوَّ الدين، بل هو بالأحرى دين جديد، مصدر جديد للمعنى، له كهنته، وطقوسه، ونصوصه المقدسة، وقيَمه ومُثُله العليا التي توجِّه الحياة. لقد ارتقى كهنةُ العلم (على غرار الوضعيِّين) بالقيم العلمية مثل «الموضوعية» إلى مستويات تجاوزت مستوى البشر، مما أدَّى بالمجتمع إلى الشعور بأنه «مستنير»، وبأنه قد تقدَّم متخطيًا «العصور المظلمة» للمسيحية. قد يبدو «الخير» و«الشر» قيمًا بالية مقارنةً بقيم «الموضوعية» و«الذاتية» ذات الطابع العلمي، ومع ذلك لا تزال القيم العلمية تخدم الغرض نفسه الذي تخدمه القيم الدينية. فهاتان المجموعتان من القيم تشتركان في كونهما تؤديان إلى أسلوب تنسكي في الحياة، حياة يغلب عليها إنكارُ الذات والتضحية بالنفس، حياة تُكبح فيها الغرائز لأنها «آثمة» أو لأنها «غير عقلانية».

إن ما حدا نيتشه على التركيز أكثرَ على العدمية في أعماله هو أن موت الرب لم يؤدِّ إلى موت الدِّين. بوسعنا الآن أن نرى أنه بالرغم من أن تشخيص نيتشه للعدمية كان معقدًا جدًّا وواسع المجال، فقد كان شغله الشاغل منصبًّا على فكرة العدمية باعتبارها تجنبًا لما يعني كونك إنسانًا. وقد حدَّد نيتشه تلك النزعة العدمية للتجنب في المسيحية والبوذية والفلسفة والفن والعلم والثقافة. كان تشخيص نيتشه أن هذه الصور المتنوعة من النزعة العدمية للتجنب تشترك في كونها نتاجًا للقهر اللازم للعيش في مجتمع متحضر، للعيش في سلام بدلًا من المجازفة بالعيش في خوف.

حاول نيتشه أن يحملنا على إدراك كيف أن أخلاقيات العبيد مدمِّرة للذات، وكيف أن أخلاقيات القيم اليهودية المسيحية والمُثُل التنسكية معادية للحياة. غير أنه — على عكس ما ظن كثير من أتباعه ومنتقديه — لم يدعُ إلى تدمير المجتمع أو العودة إلى حياة الخوف، أو عودة أخلاق السادة. فقد رأى نيتشه أن استبدال تدمير المجتمع بتدمير الذات لن يجدي في الحد من عدميتنا؛ إذ إن موت الرب لم يُفض بنا إلا إلى البحث عن رب جديد تلو الآخر. ولهذا السبب كان دافع نيتشه شخصيًّا أكثرَ منه سياسيًّا؛ فلا يمكن لحركة سياسية أن تحل مشكلة عدميتنا ما دمنا مستمرين في رفضنا الحياةَ بدلًا من أن نُقبِل عليها.

صار الناس بعد نيتشه يرون العدمية موضوعًا جديرًا بالبحث الفلسفي، وتنامى هذا الاتجاه أكثرَ وأكثر. كان نيتشه قد أوضح أنه على الرغم من أن العدمية هدامة، فإن دورها في الحياة اليومية هو التحفيز على الأنشطة التي يُعتقد عمومًا أنها بناءة، مثل التأمل، وممارسة التمارين الرياضية، والتطوع، ومخالطة الآخرين، والاحتفال. ولهذا السبب، ألهم نيتشه الفلاسفة لاستقصاء العدمية باستقصاء الحياة اليومية. كان الهدف من مثل هذه الاستقصاءات توضيح أن السلوك العدمي روتيني أكثر بكثير مما نتصور؛ إذ صارت الثقافة الشعبية بمنزلة وسيلة لترويج العدمية. وهكذا لم يَعُد تعريف العدمية يُنظر إليه باعتباره مجرَّد تمرين أكاديمي، بل جزء من صراع سياسي ضد تطبيع الممارسات المدمِّرة للذات، وضد شيطنة أي شخص ينتقد ما هو «طبيعي».

الفصل الثالث

ما «لا» تعنيه العدمية

يمكننا أن نعرِّف «معنى» العدمية بدقةٍ أكثر بتوضيح ما «لا» تعنيه العدمية. أمَا وقد رصدنا تاريخ العدمية من سقراط حتى نيتشه، فقد رأينا أن من الممكن فهم العدمية باعتبارها مصطلحًا شاملًا يضم طائفة من الأفكار المتصلة. لكن بمجرد الشروع في فرز هذه الأفكار، يكون من السهل أن نقع في فخ الاعتقاد بأن «كل شيء عدمي!» وهو ما سيؤدي بنا بطبيعة الحال إلى الاعتقاد بأن «لا شيء عدمي!» وبناءً على ذلك فإن الحفاظ على العدمية بوصفها مفهومًا ذا معنًى يقتضي بالضرورة التمييز بين العدمية والمفاهيم التي كثيرًا ما تقترن بها برغم اختلافها عن العدمية، مثل التشاؤم، والتهكم (الكلبية) واللامبالاة.

العدمية في مقابل التشاؤم

إذا كان التفاؤل هو التحلي بالأمل، فالتشاؤم هو اليأس. أن تكون متشائمًا هو أن تقول: «ما الجدوى؟» كثيرًا ما يُشبَّه التشاؤم برؤية «نصف الكوب الفارغ» للتعبير عن رؤية المرء للعالم، لكن بما أن نصفه فقط هو الفارغ، فمن الجائز أن يظل هذا السيناريو بالغ التفاؤل بالنسبة إلى شخص متشائم. قد يكون السيناريو الأنسب لوصفه هو القول بأن المتشائم إذا سقط في بئر وعرض عليه أحدٌ أن ينقذه، فربما يرد قائلًا: «وما الجدوى؟ سواء كنت في البئر، أو خارج البئر، فسنموت جميعًا على كل حال.» بعبارة أخرى، التشاؤم كئيب ومحبط. لكنه ليس عدمية.

في الواقع، وبناءً على ما طالعناه في الفصل السابق، من الممكن حتى أن نذهب إلى حد القول إن التشاؤم هو «نقيض» العدمية. من الممكن اعتبار التشاؤم نتاجًا لليأس، شأنه في ذلك شأن العدمية. فحتمية الموت، وإحباط الرغبات، وما يترتَّب على أفعالنا من عواقبَ

غير مقصودة، وتغريدات زعمائنا السياسيين، كلها أشياء من الممكن أن يؤدي بنا أيٌّ منها أو كلها إما إلى العدمية وإما إلى التشاؤم. لكن النقطة التي يتشعَّب عندها هذا الطريق إلى اتجاهين تكمن عند التساؤل عما إذا كنا نركز على يأسنا ونسهب في التفكير فيه أم نختبئ منه.

يمكنك أن تعرف المتشائم حين تراه. أما العدمي فقد تكون معه ولا تدري أنه عدمي. بل من الممكن أن تكون أنت نفسك عدميًّا دون أن تدرك ذلك.

يمكنك أن تعرف المتشائم حين تراه. أما العدمي فقد تكون معه ولا تدري أنه عدمي. بل من الممكن أن تكون أنت نفسك عدميًّا دون أن تدرك ذلك. وغياب الإدراك ذاك هو محور العدمية؛ فقوام العدمية هو التواري من اليأس وليس التركيز عليه. وقد بيَّن وودي آلن هذا الفرق في فيلمه «آني هول» (١٩٧٧)، حين جعل آلفي سينجر، الذي مثَّل شخصية آلن في الحياة، يتبادل الحديث الآتي مع رجل وامرأة استوقفهما في الشارع طلبًا للنصيحة:

آلفي (يمشي على الرصيف متجهًا نحو فتاة وشاب مظهرهما عصري، يحيط كلٌّ منهما الآخر بذراعه): تبدوان ثنائيًّا سعيدًا. آه، آه ... هل أنتما كذلك؟

الفتاة: أجل.

آلفي: عجبًا! إذن ... ما ... ما ... ما تفسيركِ لذلك؟

الفتاة: أوه، أنا ضحلة التفكير جدًّا وتافهة، وليس لديَّ أفكار، وليس لديَّ شيء مثير أفضي به.

الشاب: وأنا كذلك تمامًا.

آلفي: فهمت. حسنًا، إنه شيء مثير للاهتمام جدًّا. لقد تمكنتما من الاتفاق على شيء، صحيح؟

الشاب: صحيح.[1]

إن آلفي سينجر متشائم. والرجل والمرأة عدميان.

لعل أهم ما في هذا المشهد أنه يبين كيف يمكن للمتشائم أن يتعرف على العدمي، تمامًا مثلما يمكن القول بأن تشاؤم الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور ساعد نيتشه في

اكتشاف عدميته. فالثنائي كانا مجرد اثنين ضحلين وخاويين تغمرهما السعادة، قبل أن يواجههما آلفي. لكنهما لم يعودا ضحلين وخاويين حين طلب منهما أن يفسِّرا له سبب سعادتهما؛ إذ يُضطران إلى الاستيقاظ من حلمهما ويصيران واعيين بذاتهما. ليست «سعادتهما» ما تكشف عدميتهما، بل محاولتهما تفسيرَ «سبب سعادتهما» لشخص متشائم هي ما تكشف عن عدميتهما. فهما على السطح توءما روحٍ وجد كلٌّ منهما الآخر. لكن هذا الشكل البادي على السطح هو كلُّ ما يملكانه. فمحاولة سبْر أغوارهما تكشف أنهما بلا عمق. والمتشائم تحديدًا الذي تساءل «لماذا؟» حين قابل مثل ذلك الثنائي السعيد هو ما كشف النقاب عن خوائهما.

إذا كانت العدمية والتشاؤم، كما أشرت سابقًا، متناقضين، فالعدمية في الواقع أقربُ إلى التفاؤل بكثير. إن رؤية الكوب نصف ملآن معناه أننا نعتقد أننا لا بد أن نكون سعداء بما لدينا بدلًا من التركيز على ما ينقصنا. لكن السعادة بما لدينا من الممكن أن تكون أيضًا طريقة للبقاء قانعين بما لدينا، لتجاهل ما ينقصنا تجنبًا للاضطرار إلى التغيير. كذلك فالاعتقاد بأن كل شيء سيكون على ما يرام في النهاية، الاعتقاد بأن هناك دائمًا ضوءًا في نهاية النفق، إنما هو اعتقاد بأن الحياة غائية، بأن ثَمة هدفًا أو غرضًا — سواء الرب أو العدالة — يعمل في الخفاء وراء العالم الذي نختبره.

إننا حين نؤمن بوجود أهداف غيبية تتجاوز البشر وأغراض غيبية أعلى من البشر إنما نغفل عن الأهداف البشرية والأغراض البشرية. بالمثل، حين نرفع شخصًا مثل مارتن لوثر كينج جونيور إلى مرتبة القديسين والأنبياء، نراه أكثرَ من مجرد إنسان؛ ومن ثَم نحرِّر أنفسنا من مسئولية محاولة تقليده والاقتداء به بما أن أمنيتنا هي أن يأتي شخص مثله مرةً أخرى لا أكثر. إذا كان التفاؤل يؤدي بنا إلى القناعة، أو إلى انتظار حدوث شيء طيب، أو إلى انتظار شخص آخر ليأتي بشيء طيب، فالتفاؤل بهذا الشكل يؤدي بنا إلى الوقوف متفرجين. بمعنًى آخر، التفاؤل هو ما يشبه العدمية وليس التشاؤم.

العدمية في مقابل التهكم

في بلاد اليونان القديمة، كان المتهكم cynic (أو الكلبي) هو الشخص الذي يعيش مثل الكلب (الكلمة اليونانية Kynikos معناها «مثل الكلب»)، أو بمعنًى أدق، الشخص الذي يعيش بمبادئ الفلسفة الكلبية بالبقاء متوائمًا مع الطبيعة بدلًا من التواؤم مع ما يراه ذلك الشخص حِيلًا اجتماعية. أما في العصر الحاضر، فالمتهكم هو مَن يحتقر المجتمع

ويراه مزيفًا، لكن ليس لأن المتهكم يرى المجتمع مزيفًا، بل لأنه يرى الناس الذين يشكلون المجتمع مزيفين. والمتهكم يفترض الأسوأ في الناس، ويعتقد أن الأخلاق مجرد ادعاء زائف، ويعتقد أن الناس حتى وإن بدَوا يساعدون الآخرين، فهم في الحقيقة يحاولون مساعدة أنفسهم. ونظرًا لإيمان المتهكم بالمصلحة الشخصية فحسب، فهو يبدو في نظر الآخرين غير مؤمن بشيء. ومن ثَم يمكن أن يبدو التهكم عدمية. لكنه ليس بعدمية.

التهكم، شأنه شأن التشاؤم، يتعلق بالسلبية. لكن في حين أن التشاؤم يتعلق باليأس، بالشعور بأن الحياة بلا جدوى في مواجهة الموت، فالتهكم في المقابل أقرب إلى الازدراء من اليأس. فالمتهكم لا يقول إن «الحياة» بلا جدوى، لكنه يقول فقط إن «ما يدعيه الناس بشأن الحياة» بلا جدوى. بل إن المتهكم يمكن أن يكون مستمتعًا بالحياة. ويستمتع المتهكم بالذات بالسخرية ممن يدَّعون أن الإيثار موجود، أو أن السياسيين موظفون عموميون يضحون بأنفسهم، وأكثر ما يضحكهم هو القول بأننا لا بد أن نحاول أن نرى الخير في الناس.

المتشائمون ليسوا عدميين؛ لأن المتشائمين قانعون باليأس لا يتجنبونه. والمتهكمون ليسوا عدميين؛ لأن المتهكمين قانعون بالزيف ولا يتجنبونه. ومن أهم سمات تجنُّب اليأس الاستعداد للتصديق، التصديق بأن الناس من الممكن أن يكونوا طيبين، وأن الخير يُجازى بالخير، وأن ذلك الجزاء يمكن أن يكون موجودًا حتى لو لم نرَه. أما المتهكم، فيرى مثل ذلك الاستعداد للتصديق استعدادًا لأن يكون المرء ساذجًا، ومغفلًا، ولعبة في يد الآخرين. يسخر المتهكم من تلك القناعات؛ لا لأنه يدَّعي بأنه على علم بأنها كاذبة حتمًا، ولكن لأنه يدرك الخطر المتمثل في الأشخاص الذين يدَّعون بأنهم على يقين من أن تلك القناعات صحيحة حتمًا.

ينتظر المتشكك الدليل قبل أن يعطي رأيًا. أما المتهكم فلا يثق في الدليل؛ لأن المتهكم لا يثق أن أحدًا أيًّا كان باستطاعته تقديم الأدلة بموضوعية. فيفضِّل المتهكم أن يظل في حيرة على أن يجازف بالوقوع في شرَك الخداع؛ ومن ثَم يرى مَن يُقدِمون على تلك المجازفات مخدوعين. ولهذا السبب يستطيع المتهكم أن يكشف عدمية الآخرين بتحدي الناس بأن يبرروا عدم إحساسهم بالتهكم، تمامًا مثلما يكشف المتشائم عن عدمية الآخرين حين يتحدى الناس بأن يجدوا مبررًا لعدم إحساسهم بالتشاؤم.

ولعل أفضل مثال على قدرات المتهكم على كشف الآخرين هو الجدال الذي دار بين ثراسيماخس وسقراط في بداية كتاب «جمهورية أفلاطون». في البداية يستهزئ

ثراسيماخس بسقراط لسؤاله الآخرين عن تعريف العدالة، ثم يطلب أن يتقاضى مالًا مقابل أن يخبرهم بالتعريف الحقيقي للعدالة. وما إن يُلبى مطلب ثراسيماخس حتى يعرِّف العدالة بأنها حيلةٌ اخترعها القوي لاستغلال الضعيف، وسيلة يقبض بها القوي على السلطة بخداع المجتمع وجعله يعتقد أن الطاعة هي العدالة. يذهب ثراسيماخس أيضًا إلى أن الناس ينتهكون العدالة متى أمكنهم ذلك، إلا إذا غلبهم الخوف من ضبطهم ومعاقبتهم، وهكذا يخلُص ثراسيماخس إلى أن الظلم أفضل من العدالة.

حين يحاول سقراط تفنيدَ هذا التعريف بتشبيه القادة السياسيين بالأطباء، بأولئك الذين لديهم سلطة لكنهم يستخدمونها لمساعدة الآخرين لا لمساعدة أنفسهم، لا يقتنع ثراسيماخس بالتفنيد مثل الآخرين، بل يفنِّد تفنيد سقراط. فيتهم سقراط بأنه ساذج، ويذهب إلى أن سقراط مثله مثل شاةٍ تعتقد أن الراعي يحميها ويطعمها لأنه «طيب» دون أن تدرك أنه «يسمِّنها ليذبحها». لا يتمكن سقراط تمامًا من إقناع ثراسيماخس بأن تعريفه للعدالة خطأ، بل إن تهكمية ثراسيماخس تُفحمه بقوة؛ حتى إن سقراط يظل على مدارِ ما تبقى من الكتاب يحاول أن يثبت له أن العدالة أفضل من الظلم بمحاولة تفنيد النجاح الظاهري للظالمين مستعينًا بادعاءات ميتافيزيقية عن آثار الظلم على الروح. وهكذا لا يستطيع سقراط التصدي للتهكم في العالم المرئي إلا من خلال الإيمان بوجود عالم غير مرئي، عالم يدَّعي أنه «حقيقي أكثر» من العالم المرئي. بعبارة أخرى، تهكمية ثراسيماخس هي ما يجبر سقراط على كشف عدميته.

يمكننا هنا أن نرى أن ارتباط العدمية بالمثالية في الواقع أكبرُ بكثير من ارتباطها بالتهكم. فالمتهكم يقدِّم نفسه بوصفه واقعيًّا، شخصًا تعنيه الأفعال، لا النوايا، شخصًا يركز على ما يفعله الناس لا على ما يرجون تحقيقه، شخصًا يتذكر وعودَ الماضي الكاذبة حتى يتحاشى الوعود التي لن يُوفي بها في المستقبل. أما المثالي فيرفض التهكم باعتباره شيئًا سلبيًّا حدَّ اليأس. ومن خلال التركيز على النوايا والآمال والمستقبل يتمكن المثالي من تقديم رؤية إيجابية لمواجهة سلبية المتهكم. لكن هل في رفض المثالي للتهكم رفضٌ للواقع أيضًا؟

لا يستطيع المثالي، كما رأينا في حالة سقراط، التصدي لمنظور المتهكم للواقع، مما يضطره في المقابل إلى بناء واقع بديل، واقع من الأفكار. قد تشكِّل هذه الأفكار قصةً منطقية متماسكة عن الواقع، لكن لا يوجد ضمان بأي حال من الأحوال بأن هذه الأفكار تعدو كونها مجرد قصة. وكلما أمعن المثالي أكثرَ وأكثر فيما «يفترض» أن يكون عليه الواقع، قلَّ اهتمامه بماهية الواقع الحقيقية أكثرَ وأكثر. قد تكون الرؤى اليوتوبية للمثالي

أكثرَ جاذبية من الرؤى الديستوبية للمتهكم، إلا أن الرؤى الديستوبية على الأقل تركِّز على «هذا» العالم، في حين تتمحور الرؤى اليوتوبية، حسب تعريفها، حول عالم «لا وجود له». ولهذا السبب فإن استخدام المثالية القائمة على عالَم آخر لتفنيد التهكم على هذا العالم هو ضربٌ من العدمية.

العدمية في مقابل اللامبالاة

إلى جانب التشاؤم والتهكم، كثيرًا ما تقترن العدمية باللامبالاة. اللامبالاة هي أن يكون المرء بلا شفقة، بلا مشاعر، بلا رغبة. أحيانًا ما نواجه جميعًا اختياراتٍ لا تستميلنا كثيرًا بطريقة أو بأخرى (من قبيل: «هل تريد طعامًا إيطاليًّا أم صينيًّا؟») لكن مثل هذا الفتور هو ما يشعر به الشخص غير المبالي طوال الوقت. وهكذا فالشخص غير المبالي هو مَن تراه لا يأبه لأي شيء. المتشائم يشعر باليأس، والمتهكم يشعر بالازدراء، أما اللامبالي فلا يشعر بشيء. بعبارة أخرى، يُنظر إلى اللامبالاة باعتبارها عدمية. لكن اللامبالاة ليست عدمية.

من الممكن أن تكون اللامبالاة موقفًا («لا أكترث بهذا الأمر»)، أو سِمة شخصية («أنا لا آبه لأي شيء»). ولكن في كلتا الحالتين يعبِّر الشخص غير المبالي عن شعور شخصي (أو بمعنًى أدق «لا شعور») دون التصريح بأي شيء عما يجب أن يشعر به الجميع (أو بالأحرى لا يشعر به). فالشخص غير المبالي يتفهم تمامًا أن الآخرين لديهم شعور مختلف ما داموا يشعرون بشيء من الأساس. ونظرًا لأن الشخص غير المبالي لا يشعر بشيء، فإنه لا يشعر بأي رغبة في إقناع الآخرين بأنهم لا بد ألا يشعروا بشيء مثله. قد يهتم الآخرون بأمرٍ ما، أما الشخص غير المبالي فلا يهتم، ولأنه لا يهتم، فإنه لا يهتم بما يهتم به الآخرون.

غير أن اللامبالاة كثيرًا ما تُعد من قبيل الإهانة، أو الإساءة، أو التوبيخ في نظر أولئك الذين يأبهون لأمور الحياة. والمثال على ذلك حوارٌ من مسلسل من إنتاج قناة إم تي في بعنوان «داريا» (١٩٩٧–٢٠٠٢)، دار حول طالبة في المدرسة الثانوية «شديدة اللامبالاة»،[2] حيث يجري الحوار بين داريا مورجيندورفر وصديقتها جين لين على النحو الآتي:

داريا: لقد حلَّت مأساة في المدرسة، وها قد صار الكل يفكرون فيَّ. لقد مات أحد الفتيان المحبوبين في المدرسة، فصرت محطَّ أنظار الجميع باعتباري تلك الفتاة البائسة. لكنني لست بائسة. كلُّ ما في الأمر أنني لست مثلهم.

جين: إنه أمرٌ يبعث على التأمل والتفكير.

داريا: حسنًا. شكرًا جزيلًا.

جين: كلا! لهذا السبب يريدون أن يتحدثوا معكِ. إن ما يقصدونه حين يقولون: «إنكِ حزينة دائمًا يا داريا» هو «أنكِ تفكرين دائمًا يا داريا. نعتقد ذلك لأنكِ لا تبتسمين. لقد مات هذا الفتى، وهذا يجعلني أفكِّر؛ مما يرهق ذهني قليلًا ويجعلني أكفُّ عن الابتسام. أخبريني إذن كيف تتعايشين مع التفكير طوال الوقت يا داريا، أخبريني إلى أن أستطيع العودة إلى حالتي الخاملة الطبيعية مرة أخرى.»

داريا: حسنًا. إذن لماذا كنتِ تتحاشينني؟

جين: لأنني كنت أحاول ألا أفكر.[3]

وهكذا من الممكن أن يكشف الشخص غير المبالي الستارَ عن عدمية الآخرين، مثله مثل المتشائم والمتهكم، وإن كان يختلف عنهما في أنه يفعل ذلك دون محاولة فعلية متعمَّدة. فبينما يتحدى المتشائم والمتهكم الآخرين أن يبرروا انعدامَ حس التشاؤم أو التهكم لديهم، فإن الشخص غير المبالي، على الجانب الآخر، هو مَن يقابل التحدي؛ تحدي الآخرين له كي يبرِّر انعدام إحساسه بالشفقة. وعند محاولة دفع الشخص غير المبالي لكي يبالي، يُضطر الشخص المبالي أن يفسِّر سبب مبالاته، وهو التفسير الذي قد يكشف إلى أي مدًى يُعتبر سبب مبالاة هذا الشخص ذا معنًى (أو بلا معنًى).

الشخص غير المبالي لا يكترث. غير أن «عدم الاكتراث» ليس كمثل «الاكتراث بلا شيء». فالشخص غير المبالي لا يشعر بشيء. أما العدمي فلديه مشاعر. الفارق فقط أن ما يُكن له العدمي مشاعر هو «لا شيء» في حد ذاته. وبالطبع بما أن العدمي لديه القدرة على الإحساس بتلك المشاعر القوية، مشاعر قوية نحو شيء هو في حد ذاته لا شيء، فإن العدمي ليس «غير مبالٍ» ولا يمكن أن يكون كذلك. فالعدميون من الممكن أن تراودهم مشاعر الشفقة والتعاطف والنفور، لكن لا يمكن أن يساورهم شعور بعدم المبالاة.

حاول نيتشه أن يوضِّح المشاعر التي تنطوي عليها العدمية في حجَّته ضد ما أسماه «قيمة الشفقة».[4] تفترض قيمة الشفقة أنه من المستحب أن نشعر بالشفقة نحو المحتاجين، والمستحب أكثر أن تحرِّكنا هذه الشفقة لمساعدة أولئك المحتاجين. بيْد أن نيتشه يعتقد أن ما يحثنا على الرغبة في مساعدة الآخرين في الغالب هو مدى قدرتنا على اكتساب رؤية لأنفسنا قائمة على رؤيتنا للآخرين حين يواجهون محنة، وعلى وجه التحديد رؤيتنا لأنفسنا باعتبارنا قادرين على المساعدة، أو لدينا البأس الكافي للمساعدة.

لا تتمحور الشفقة، من وجهة نظر نيتشه، حول مساعدة الآخرين، وإنما حول ارتفاع المرء بشأنه بالتقليل من شأن الآخرين، باختزالهم في احتياجهم، في احتياج لا نعانيه، ويكشف مقدارَ ما نمتلكه على النقيض. والشفقة سلوك عدمي لأنها تجعلنا نتهرب من الواقع، بالسماح لنا مثلًا، بالشعور بأننا أشخاص أفضل مما نحن في الحقيقة، وبأننا أفضل ممن هم في عُسر. ومن ثَم يكون بإمكاننا تفادي الإقرار بأننا ربما كنا أفضل حظًّا أو حالفتنا ظروف أفضل فحسب.

تدفعنا قيمة الشفقة إلى الشعور بالشفقة والشعور بالرضا لشعورنا بالشفقة. وامتلاك هذه المشاعر أسوأ من عدم الشعور بشيء؛ لأننا إذا كنا نشعر بالرضا حين نشعر بالشفقة، فلن يحثنا هذا إلا على مساعدة الأشخاص الذين نشعر بالشفقة تجاههم، بدلًا من العمل على القضاء على الظلم المنهجي الذي أفضى إلى تلك المواقف المثيرة للشفقة من الأساس. وفي حين تساعدنا اللامبالاة في تجنب أن تعمينا عواطفنا ورؤية مواقف الظلم بوضوحٍ أكثر، فإن الاحتمال الأرجح أن تؤدي الشفقة، في المقابل، إلى استدامة الظلم من خلال إدامة الظروف التي تتيح لنا مساعدة المحتاجين، التي تتيح لنا رؤية أنفسنا «خيِّرين» لمساعدتنا أولئك الذين نراهم «معوزين» لا أكثر.

غير أن المقصود هنا ليس الإيعاز بأننا لا بد أن نحاول بلوغَ حالة من اللامبالاة، أو أننا لا بد أن نحاول تطويعَ أنفسنا على عدم الشعور بشيء. ثَمَّة أشكال شائعة من الرواقية والبوذية تدعو إلى الهدوء، إلى الانفصال، إلى محاولة «عدم الشعور» بما نشعر به. وإجبار النفس على أن تصير غير مبالية هو من قبيل العدمية؛ لأننا بذلك نتفادى مشاعرنا بدلًا من مواجهتها. وبذلك يكون ثَمة فارقٌ مهم بين أن «يكون» المرء غير مبالٍ وأن «يصير» غير مبالٍ، بين أن يكون غير مكترث لأن هذه هي طريقته في التفاعل مع العالم وبين أن يصير غير مكترث لأنه يريد التحرر من المشاعر والارتباطات. بالمثل، حين تصير منفصلًا، لا لإيمان بالرواقية أو البوذية، بل انطلاقًا من موقف ظاهري ساخر تجاه كل شيء بمسايرة الموضة، يظل ذلك أيضًا محاولةً من جانب الفرد لفصل نفسه عن نفسه، وعن الحياة، وعن الواقع. من ثَم فإن الاتجاه إلى «السخرية» قد يكون من قبيل العدمية مثله مثل الاتجاه إلى «الأباثيا» (راحة البال) أو «النيرفانا».

الفصل الرابع

ما العدمية؟

رأينا في الفصل السابق أن العدمية هي تجنُّب الواقع بدلًا من مواجهته، والاعتقاد بأن ثمَّة عوالم أخرى بدلًا من تقبُّل هذا العالم، ومحاولة الشعور بالقوة بدلًا من الإقرار بنقاط الضعف. بذلك تكون العدمية أقربَ بكثير إلى التفاؤل والمثالية والتعاطف منها إلى التشاؤم والتهكم واللامبالاة. ولكن رأينا أيضًا أن التشاؤم والتهكم واللامبالاة من الممكن أن تولِّد عدمية؛ إذ إن السلبية المرتبطة بتلك الأساليب الحياتية من الممكن أن تؤدي بالناس إلى البحث عن طرقٍ أكثرَ إيجابية للحياة. ومثل هذا الاستنتاج إنما يشير إلى أن أي فلسفة تحاجج بأن للحياة معنًى[1] من المرجح أن تكون عدمية أكثرَ من فلسفة تحاجج بأن الحياة ليس لها معنًى.[2]

غير أن أغلب الناس يرون أن العدمية ليست إلا رفضَ القول بأن ثمَّة معنًى للحياة. ففي كتابه الصادر عام ١٩٨٨ بعنوان: «شبح العبث: مصادر وانتقادات للعدمية الحديثة»، يقدِّم دونالد كروسبي تصنيفًا نوعيًّا للعدمية ميَّز بين خمسة أنواع مختلفة لها. يقول كروسبي:

> إن القاسم المشترك بين أنواع العدمية التي ناقشناها في هذا الفصل هو وجود توجُّه نحو النفي أو الإنكار، مثلما يشير مصطلح العدمية نفسه ضمنًا. فكل نوع ينكر جانبًا مهمًّا من الحياة البشرية. «العدمية السياسية» تنكر البنى السياسية التي تُمارَس الحياة في إطارها حاليًّا، وكذلك الاعتبارات الاجتماعية والسياسية التي تشكِّل هذه البنى. ولها رؤية ضعيفة للبدائل البناءة أو السبيل لتحقيقها، إن كان لديها رؤية من الأساس. وتنكر «العدمية الأخلاقية» حسَّ الواجب الأخلاقي، أو موضوعية المبادئ الأخلاقية، أو وجهة النظر الأخلاقية.

> أما «العدمية الإبستمولوجية» فتنفي وجودَ حقائق أو معانٍ لا تنحصر بقوة داخل مخطط مفاهيمي أو فردي أو جماعي، أو تتصل به اتصالًا كليًّا. بينما تنكر «العدمية الكونية» وجود معنًى منطقي ومفهوم للطبيعة أو وجود قيمة لها، وتراها منعزلة عن شواغل البشر الأساسية أو مخالفة لها. أما «العدمية الوجودية» فتنفي وجود معنًى للحياة.[3]

كما يوضح كروسبي، فإننا حتى حين نحاول التمييزَ بين أنواع العدمية المختلفة، يكاد يكون من المستحيل أن نتجنَّب توحيدها كلها في النهاية في «العدمية الوجودية»؛ إذ «ينكر كلُّ نوع جانبًا ما مهمًّا من حياة البشر». وهذا يفسِّر السببَ وراء اقتران العدمية في كثير من الأحيان بسمات شخصية مثل التهكم، بل بمواقف فلسفية مثل النزعة النسبية. غير أننا لا بد أن نتوخى الحذر في هذا الصدد؛ إذ إن معاملة الصور المختلفة من العدمية باعتبارها صورًا مختلفة من «توجه نحو النفي أو الإنكار» من شأنها اختزال أهمية العدمية بجعلها تبدو كأنها مجرد شاغل «فردي».

لهذا السبب نحن بحاجة إلى فهم محدد لماهية العدمية. فلنا أن نتساءل مثلًا: هل العدمية توجُّه، أم سِمة شخصية، أم موقف فلسفي، أم شيء آخر مختلف تمامًا؟ وليتحقق لنا مثل هذا الفهم، سأستكشف في هذا الفصل أربع طرق لرؤية العدمية. وبإمكان كلٍّ من هذه المنظورات الفلسفية لطبيعة العدمية أن تؤدي بنا لا إلى الكشف عن ماهية العدمية فحسب، بل تبين السبب الذي قد يجعلها ذات خطورة، لا على الأفراد فحسب، بل على العالَم.

العدمية باعتبارها إنكارًا

يصرِّح الفيلسوف التحليلي المعاصر، جيمس تارتاليا، في عنوان كتابه — «الفلسفة في حياة بلا معنًى: نظام للعدمية والوعي والواقع» (٢٠١٦) — بأنه يؤمن بأن الحياة بلا معنًى. يعرِّف تارتاليا العدمية بأنها إنكار وجود معنًى للحياة في ذاتها؛ ومن ثَم فهو يعرِّف نفسه بأنه عدمي. غير أن تارتاليا إذ يرى العدمية بيانًا لحقيقة الواقع، إنما يذهب أيضًا إلى أننا مخطئون في اعتبارنا العدميةَ شيئًا سيئًا أو سلبيًّا أو تشجِّع على أفعال سيئة أو سلبية بأي شكل من الأشكال. يقارن تارتاليا بين الحياة والشطرنج، فيشير إلى أن حركات اللعبة لها معنًى حتى لو كانت اللعبة نفسها بلا معنًى، وعلى النحو ذاته يمكننا

أن نجد معنًى لحياتنا حتى إذا كانت الحياة نفسها بلا معنًى. بل إن تارتاليا يرى أننا بالفعل نجد يوميًّا معنًى في حياتنا، دون أن يكون لدينا دليل أو سبب للاعتقاد بأن الحياة في حد ذاتها ذات معنًى، وبناءً على ذلك لسنا بحاجة إلى افتراض أن انعدام معنى الحياة هو شكلٌ من أشكال الكوارث الوجودية أو الأخلاقية.

والعدمية من وجهة نظر تارتاليا وصفية وليست توجيهية. فحين تستغرقنا الحياة، وتستغرقنا «أطر» حياتنا اليومية، ننساق عندئذٍ، وفقًا لتارتاليا، إلى التصرف بطرقٍ بيولوجية وحيوية معينة، طرق نراها ذات معنًى. ثم نقارن بين معنى أجزاء من الحياة ومعنى الحياة ذاتها بأَسْرها، مفترضين أنه ما دامت أفعالنا لها مغزًى، فلا بد أن يكون لمغزى أفعالنا مغزًى أيضًا. ولكن على خُطا هايدجر، يرى تارتاليا في اختبارنا لمشاعر القلق والملل «تناغمًا» مع العدمية، قدرة على تحرير أنفسنا من أطرنا اليومية، وإدراك انعدام جدوى هذه الأطر، والطبيعة الاعتباطية البحتة لها. غير أن تارتاليا يرى أن قدرتنا على العودة من القلق والملل إلى الاستغراق في هذه الأطر دليلٌ على أن العدمية ليس لها تأثير عملي أو تحريضي، خلافًا لما رآه نيتشه. وهكذا ينتقد تارتاليا نيتشه لاعتباره العدمية شيئًا «خطيرًا» ولا بد من «القضاء عليه»، بدلًا من اعتبارها «واقعًا»؛ واقعًا يمكننا «تجاهله»، بل نتجاهله بالفعل بسهولة.

كان منهج تارتاليا في تناول العدمية منهجًا يقلِّص من قدْرها، مما جعله يرى أن كل فيلسوف آخر ممن ركَّزوا على العدمية كان لديه تصوُّر مُبالَغ فيه لأهميتها. يعتقد تارتاليا أنه من قبيل الخطأ في التصنيف أن نعتبر التساؤل عن معنى الحياة في حد ذاته له معنًى في حياتنا اليومية. فالسؤال عما إذا كانت الحياة ذاتها لها معنًى هو سؤال ميتافيزيقي من وجهة نظر تارتاليا؛ ومن ثَم فإن الفلاسفة الذين يعتقدون أن العدمية سلبية أو خطيرة يعتقدون خطأً أن الميتافيزيقا لها نفس الأهمية في الحياة اليومية للناس العاديين كما هي لدى الفلاسفة.

قد يشي لنا الملل والقلق بانعدام المعنى في أنشطتنا، لكن بما أن الناس — الناس العاديين الذين ليسوا بفلاسفة — بإمكانهم التوقُّف عن الشعور بالملل أو القلق ومواصلة حياتهم، فإن تارتاليا يستنتج من ذلك أنه من الممكن أن تنكشف لنا حقيقة العدمية دون أن يجعلنا ذلك أشخاصًا لديهم نزعةٌ انتحارية أو بلا أخلاق. وإذا صار الناس بالفعل نزَّاعين إلى الانتحار أو بلا أخلاق بعد اكتشاف حقيقة العدمية، فهذا ليس ذنب العدمية، من وجهة نظر تارتاليا، بل ذنب الوهم الذي كان أولئك الناس تحت تأثيره فيما سبق.

إذا كنا نخوض الحياةَ ونحن نحاول أن نسلك سلوكًا حسنًا على الرغم من صحة العدمية، فلا يجب أن يتغير أي شيء، حسب رأي تارتاليا، حين نكتشف صحةَ العدمية بخلاف استبدال اعتقاد ميتافيزيقي صحيح بالاعتقاد الميتافيزيقي الخطأ.

يرى تارتاليا أنه ما دام الناس يحاولون أن يكونوا خيِّرين، ثم يصيبهم الملل، فيجدون الحياة بلا معنًى، ثم يتوقفون عن الشعور بالملل، ليعودوا مرةً أخرى إلى محاولة اتباع مسلكٍ خيِّر، فمن الخطأ — خطأ ارتكبه نيتشه وكلُّ مَن اتبعه — أن نعتقد أن للعدمية أيَّ تأثير علينا. يقول تارتاليا:

> أعتقد أن نيتشه وفلاسفة آخرين عدةً قد بالغوا أيَّما مبالغة في تقدير الإيمان بفكرة المغزى العام من الحياة وما له من أثر تحريضي وأخلاقي. فهذا الإيمان ليس عنصرًا جوهريًّا للمشاركة في نظام الحياة على كل حال؛ فلو كان كذلك، لما سمِعنا عن العدمية؛ إذ ما كان أحد سيجد الدافع الكافي ليكتب عنها. قد يكون مثل هذا الإيمان بالغَ الأهمية لإطار الانخراط في سياق الحياة الخاص ببعض الأشخاص المتدينين، لا سيما في المحيط الأخلاقي. لكنه ليس ضروريًّا على الدوام؛ فأحيانًا ما يفقد الناس إيمانهم ويواصلون الحياة.[4]

يزعم تارتاليا أنه ما دام بإمكان الناس أن يفقدوا إيمانهم ويواصلوا حياتهم كما كانت من قبل، فلا يمكن أن يكون الإيمان «ضروريًّا» كما افترض الناس، أو الفلاسفة أمثال نيتشه.

غير أن هذا النقد الموجَّه إلى «نيتشه وفلاسفة آخرين عدة» قائمٌ على فهم خاطئ لما ركَّز عليه نيتشه وأولئك الفلاسفة الآخرون في تحليلهم للعدمية؛ إذ كانت قدرتنا على «المواصلة» هي ما شغلت نيتشه ومن ساروا على نهجه. فأولئك الفلاسفة لم يعتقدوا أن العدمية بيانٌ لحقيقة الواقع، شيء ندَّعي صحته. فقد اعتبروا العدمية بالأحرى ردَّ فعل تجاه الواقع. لم تكن العدمية من وجهة نظر نيتشه هي اكتشاف أن الحياة بلا معنًى؛ فالعدمية هي اكتشاف أن الحياة بلا معنًى و«مواصلتها على أي حال». وما يعتبره تارتاليا وسيلةً للاستجابة إلى العدمية — التوقف عن الشعور بالملل أو القلق والعودة فقط للانهماك في حياتنا اليومية — هو بالضبط ما قصده نيتشه بالعدمية. بصيغة أخرى، ذلك الذي يريدنا نيتشه أن نتغلب عليه ليس ما يقصده تارتاليا بـ «العدمية»، بل ما يقصده تارتاليا بـ «الحياة».

يتعامل تارتاليا مع العدمية على أنها حلٌّ لمسألة حسابية. إذا كنت تعتقد أن الرياضيات لها معنًى، أن «الباي» لها أهميةٌ نوعًا ما على نطاق شامل، فلديك مشكلة يمكن حلُّها بالعدمية. وهكذا لن تؤثر العدمية على صحة الرياضيات، بل حسْبُها أنها ستكشف عدم صحة الاستنتاجات الميتافيزيقية التي اشتققناها من الرياضيات. وبما أن الاستنتاجات الميتافيزيقية ليست ما يشغل أغلب الناس أغلب حياتهم، فالعدمية ليست بالشيء الذي يشغل أغلب الناس أغلب حياتهم.

غير أن العدمية، من منظور نيتشه، كما سبق ورأينا، تدور حول ما في الحياة، وليس ما وراءها. فيذهب نيتشه إلى أن انعدام معنى الحياة لا يُعزى إلى طبيعة الكون، بل يُعزى إلى طبيعة ثقافتنا. فالحياة لها معنًى، لكن فقط إذا «عشناها». لكن إذا عشنا حياةً ذات معنًى — أي بصفتنا بشرًا، وفقًا لقيَمنا لا وفقًا للقيم التي فُرضت علينا — فسوف ينال ذلك من ثقافتنا وينال من أولئك الذين يستمدون السلطة من ثقافتنا. وهكذا، وفي سبيل حماية مجتمعنا، دفعنا أصحاب السلطة إلى الاعتقاد بأن ثمة سبيلًا وحيدًا لنكون على خلق، وهو أن نسيطر على أنفسنا. نحن نتعلم السيطرةَ على دوافعنا ورغباتنا وغرائزنا، ونمضي في حياتنا اليومية أشخاصًا بالغين متحضرين. غير أننا نفعل ذلك لا لأننا «نريد» أن نحيا على ذلك النحو، ولكن لأننا نشأنا على الاعتقاد بأننا «يجب أن نريد» العيشَ على هذا النحو. ومحاولة عيش الحياة التي «يجب أن نريدها» هو ما يجعلنا عدميين، في رأي نيتشه؛ ولهذا السبب نرى الموت حريةً، حرية من الحياة، حرية من تعريف ثقافتنا للحياة، حرية من تعريف تارتاليا للحياة.

يرى تارتاليا أن حياتنا بلا معنًى، لكنه لا يزيد على قبول هذا باعتباره أمرًا واقعًا. وهذا القبول يحدو بتارتاليا إلى الدعوة إلى عدم محاولة التفكير في الأمر؛ إلى العودة لحياتنا المجردة من المعنى. يقول تارتاليا:

> إذن فيما يتعلق بالسؤال بشأنِ ما علينا فِعله عند إدراك حقيقة العدمية، فربما نجد بعض الدلالة في نصيحة لين تشي بأن «نتصرف كما هو دارج، دون أن نحاول أن نفعل شيئًا محددًا. تخلصوا من فضلات بطونكم، وارتدوا ملابسكم، وكلوا طعامكم، وإذا حلَّ بكم التعب فاستلقُوا.»[5]

إن ما يتقبَّله تارتاليا سبيلًا لعيش حياتنا هو ما يراه نيتشه عدميةً بكلِّ ما للكلمة من معنًى. قد يبدو تارتاليا متفقًا مع نيتشه بشأن فكرة أن العدمية هي العيش في حالة

إنكار، لكن ما يعنيه نيتشه بـ «الإنكار» هو ما يعنيه تارتاليا بـ «القبول». وهكذا فإن تناول تارتاليا للعدمية باعتبارها أمرًا غير ذي بالٍ يسفر عن معاملة الحياة باعتبارها أمرًا غير ذي بال.

العدمية باعتبارها إنكارًا للموت

حتى نحوز فهمًا أعمقَ لما تعنيه العدمية، يتعين علينا البحث عن فهمٍ أعمقَ لما تعنيه الحياة، وهو ما يمكن العثور عليه في الفلسفة الوجودية. يعود أصل الوجودية إلى أعمال الفيلسوف الدنماركي سورين كيركجارد. بل إن عناوين أعماله وحدَها — مثل «خوف ورعدة» (١٨٤٣)، و«مفهوم القلق» (١٨٤٤) و«المرض طريق الموات» (١٨٤٩) — تستثير في الأذهان الأفكارَ المفعَمة بالقلق والفزع المرتبطة بالوجودية، على غرار الفَناء والإيمان والرياء. يُعتبر الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر أيضًا من الأعلام التأسيسية المهمة في الوجودية. ورغم أن هايدجر كان من منتقدي الوجودية، فقد كان لأعماله أثرٌ على الوجوديين. وكان من أعماله المؤثِّرة بصفة خاصةٍ كتاب «الكينونة والزمن» (١٩٢٧)، الذي يستجلي فيه «زيف» الحياة اليومية، لما تزخر به من أنشطة عديمة الجدوى، مثل الأحاديث العابرة التي تساعدنا على تجاوز القلق من مواجهة الموت الذي من شأنه أن يجعلنا بشرًا «بحق».

غير أن الوجودية في أغلب الأحيان ترتبط بالفلاسفة الفرنسيين، والتدخين، وشرب النبيذ، والهوس بالموت. لا شيء من هذا خطأ، إلا أنه يجعل اهتمامنا منصبًّا أكثرَ على «سِيَر» الوجوديين الذاتية بدلًا من أن ينصبَّ على كتاباتهم. وإن ما آلت إليه الوجودية من اقتران بسِيَرهم الذاتية بدلًا من كُتبهم لهو تحديدًا السطحيةُ التي كان جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار وألبرت كامو يحاولون الكشف عنه في أعمالهم الفلسفية والأدبية على حد سواء.

إن العامل المشترك بين سارتر ودي بوفوار وكامو في أعمالهم، والعامل المشترك مع كيركجارد وهايدجر، هو الانشغال بمسألة معنى الحياة. فكما رأينا، كانت هذه المسألة شاغلًا أزليًّا لدى الفلاسفة، وكان شاغلًا ميتافيزيقيًّا على وجه التحديد. كان وجه الاختلاف في طريقة تناول الوجوديين لهذه المسألة هو كيف أن تجربة الحياة خلال الحرب العالمية الثانية قد جعلت الحياة لا تبدو بلا معنًى فحسب، بل «عبثية».

لقد قُتل ملايين الناس في هذه الحرب. وانتشرت النازية والفاشية. وبدَت نهاية العالم وشيكة. ومع ذلك ظل الناس يأكلون ويعملون ويثرثرون ويشترون البقالة وينامون،

ويواصلون العيش كأن شيئًا لم يتغير. إن رؤية الأعمال الروتينية التي تشكِّل قوام الحياة الطبيعية مستمرة في حين لم تكن الحياة طبيعية بالمرة كان يعني إدراك أن مثل هذه الأعمال لا تساعد في تسهيل سيرِ الحياة فحسب، بل تساعد في تسهيل تجاهل الحياة أيضًا. فعن طريق الحفاظ على النظام والاتساق والانضباط، نستطيع اختزال أنفسنا والعالم في أبسط المشاغل؛ ومن ثَم تجنُّب الاضطرار إلى التفكير في أي شيء يتعدى ما سنتناوله على العشاء، سواء كنا نواجه حربًا عالمية أو نواجه الموت والفناء. بعبارة أخرى، نحن نعيش حيوات عبثية.

لكن المفارقة، كما يدَّعي الوجوديون، هي أننا نحقِّق هذا الاختزال من خلال التسامي. فنحن نتصرف كأن الحياة غير ذات بال، لكننا نفعل ذلك لأننا نعتقد أن الموت غير ذي بال. نحن نرى أنفسنا كائنات مخلوقة، شأن سائر الكائنات المخلوقة، وبذلك ندرك أن لدينا خالقًا، خالقًا منحنا ماهية، ماهية تتجاوز وجودنا الفردي. وسواء كنا نعتبر هذا الخالق هو الرب أو الحمض النووي، فتلك مسألةٌ أقل أهمية مما نعتقد عادة؛ إذ إننا في الحالتين نرى أنفسنا وقد خُلقنا بماهية تسبغ علينا هويةَ البشر وتمنحنا هدفًا بوصفه جزءًا من إنسانيتنا. وبناءً على ذلك يمكن اعتبارُ ما نفعله في حياتنا اليومية من هذا المنظور، نتاجًا لا لحريتنا الفردية، بل لماهيتنا، أو كما ندعوها عادةً «طبيعتنا البشرية».

> عن طريق الحفاظ على النظام والاتساق والانضباط، نستطيع اختزالَ أنفسنا والعالم في أبسط المشاغل، ومن ثَم تجنُّب الاضطرار إلى التفكير في أي شيء يتعدى ما سنتناوله على العشاء، سواء كنا نواجه حربًا عالمية أو نواجه الموت والفَناء.

ونظرًا لإنكار الوجوديين وجودَ الإله ووجود هدف للحياة، فقد اعتُبروا ملاحدةً عدميين. غير أن الوجوديين لم يكونوا يسعون للدعوة إلى الإلحاد؛ فكما سبق ورأينا، من الممكن أن يؤدي الحمض النووي نفس الوظيفة التفسيرية التي يؤديها الرب. وإنما حاول الوجوديون تبيانَ أن اعتقادنا بشأن الطبيعة البشرية عدمي. فحين نريد تبريرَ أفعالنا بالقول بأننا «نتصرف بطبيعتنا البشرية فحسب» — سواء كنا نعتقد أن البشر من خلقِ الرب أو أننا مبرمجون بفعل الحمض النووي — نتجنَّب بذلك الاضطرار إلى تحمُّل مسئولية أفعالنا. فالاعتماد على طبيعتنا البشرية لتفسير أفعالنا معناه أننا نرى أنفسنا مسيَّرين لا أحرارًا، أننا نرى أنفسنا أشياءَ يمكن تسييرها وليس بشرًا يمكنهم اتخاذ قراراتهم بأنفسهم.

يقول سارتر إن شعار الوجودية هو «الوجود يسبق الماهية».[6] بعبارة أخرى، إن «وجودنا» يسبق «ماهيتنا». وإذا كان لنا ماهية، فإنها تتأتى من قراراتنا، لا من خالق غيبي أو جينات موروثة. فنحن لا نُخلق ونُسوَّى؛ بل نحن بالأحرى ما نصنعه من أنفسنا. ولهذا السبب لا يمكننا أن ننال الحرية التي ندَّعي على الأقل أننا نريدها إلا إذا أقررنا بأن الحرية والمسئولية وجهان لعملة واحدة. وعلى نهج هايدجر، يرى الوجوديون أن إنكارنا المسئوليةَ والحرية هو نتاج إنكارنا للموت.

إن الإقرار بأننا قد نموت في أي لحظة يقتضي أن نعتمد الجدية في كل لحظة من حياتنا، كما لو كانت آخر لحظة لنا في الحياة. ولكن لأننا لا نريد تحمُّل تلك المسئولية، نتصرف كما لو كنا سنعيش إلى الأبد، ونرى اتباع مثل هذا الأسلوب في الحياة حرية. قد نقول إننا نعلم أننا سوف نموت، لكننا نرى الموت شيئًا سيحدث في المستقبل البعيد أو شيئًا قد يحمينا منه العلم والتكنولوجيا بطريقةٍ ما. وبناءً على ذلك، لا نأخذ حياتنا اليومية على محمل الجِد ولا نأخذ قراراتنا على محمل الجِد؛ ومن ثَم تصبح الحرية الوحيدة التي نمارسها في حياتنا هي حرية إلقاء اللوم على الآخرين، أو على الرب، أو على الحمض النووي، أو على المجتمع، أو على أي شخص آخرَ عدا أنفسنا، فيما صرنا عليه وما آلت إليه حياتنا.

لكن ليس المقصود بذلك أن الآخرين ليس لهم دور فيما تصير إليه حياتنا. بل يريد الوجوديون أن ندرك استعدادنا لتقبُّلِ وهمِ أن ما هو ممكن (مثال: الشخصية) هو في الواقع ضروري، وأن ما هو ضروري (مثال: الموت) هو في الواقع ممكن. وكما حاججت دي بوفوار في كتابها «الجنس الثاني» (١٩٤٩): «لا يُولد المرء امرأة، بل يصير امرأة.»[7] نحن على استعداد لتقبُّل فكرة أن النساء مختلفات عن الرجال نتيجةَ اختلاف في الكروموسومات؛ لأن تلك الأفكار تعفينا من وطأةِ الاضطرار إلى تعريف أنفسنا من خلال أفعالنا وليس من خلال جيناتنا. كما أننا لا نتحقق من مصدر الاختلافات والفوارق على غرار الاختلافات التي تميِّز بين «النساء» و«الرجال»، بل نتبناها ونحاول العيش وفقًا لها، سامحين لها أن تعرِّف ماهيتنا وتقرِّر مَن يجب أن نكون.

النساء لا بد أن يظللن دائمًا نساءً. والرجال لا بد أن يظلوا دائمًا رجالًا. والأبطال لا بد أن يظلوا دائمًا طيبين. والأشرار لا بد أن يظلوا دائمًا أشرارًا. فمثل تلك السرديات تريح البال. صحيح أنها تستعيض عن عبثية الوجود بوضوح الماهية. غير أنها تريح البال لأنها أوهام، أوهام ننشأ عليها ونخلدها، أوهام تحوِّل لون الحياة الرمادي الباعث على القلق

إلى الأبيض والأسود المطمئن، مثل المسلسلات الكوميدية في الخمسينيات. فإضفاء طابع الأبيض والأسود على الأشياء يجعل الحياة أسهل، لكنه يفعل كذلك بجعلها حياة بلا حياة.

تبيِّن الوجودية أننا بمحاولة تحاشي المسئولية، تنتهي بنا الحال بتحاشي الحرية، وأننا بمحاولة تجاهل الموت، ينتهي بنا الأمر بتجاهل الحياة. وهكذا نرى العدمية نتاجًا للخوف من الموت، وأننا كلما فررنا من الموت، صرنا أكثرَ عدمية. إن القول بأن الحياة بلا معنًى، كما يقول الوجوديون، ليس دعوة إلى العدمية بل دعوة إلى مقاومتها. بالتخلص من المصادر الخاطئة للمعنى التي نعتمدها (مثل الرب أو الحمض النووي)، يمكننا مواجهة حقيقة أننا وحدنا ونتقبل توابع تلك الحقيقة: إننا وحدنا القادرون على إعطاء معنًى لحياتنا.

العدمية باعتبارها إنكارًا لموت المعنى

ارتبطت الوجودية ارتباطًا وثيقًا بحيوات سارتر ودي بوفوار وكامو حتى إن موتهم لم يؤدِّ إلا إلى تراجع الوجودية. إلا أن حركةَ ما بعد الحداثة لم ترتبط بشخصية أو شخصيات معينة. في الواقع لقد صارت «ما بعد الحداثة» مصطلحًا يدل على الإهانة أو السخرية؛ حتى إن قليلًا من الناس، إذا تيسَّر، يودون أن يرتبطوا بها، فضلًا عن تعريف أنفسهم بأنهم أنصار لها. لذلك ربما لا نجد أيَّ اتفاق بشأنِ ما تعنيه «ما بعد الحداثة» بخلاف كونها مصطلحًا يصف ذلك الذي لا نفهمه، وما يبدو غير قابل للفهم، وما يبدو وقد وُضع لتحدي اعتقاداتنا بقدرتنا على فهم أي شيء. بعبارة أخرى، ينظر الكثيرون إلى ما بعد الحداثة باعتبارها عدمية، بل عدمية متعمدة، عدمية في ثوب معاصر، «عدمية أدائية».

من الاستثناءات القليلة لقاعدة عدم رغبة أحد في تعريفه بكونه مرتبطًا بما بعد الحداثة الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار، الذي نشر في عام ١٩٧٩ كتاب «الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة». يثير ليوتار مفهوم «ألعاب اللغة» الذي طرحه لودفيج فيتجنشتاين في كتابه «بحوث فلسفية»، حيث يذهب ليوتار إلى أن كل مجال من مجالات المعرفة، وكل مبحث أكاديمي، وكل علم، يعمل من خلال سرديات معيَّنة لها قواعد أشبه بقواعد الألعاب لا من أجل نقل المعرفة فقط، ولكن أيضًا من أجل شرعنة ادعاءاته باعتبارها معرفة. فتُكتب الادعاءات، وتُقدم، وتُنشر، وتخضع للتمحيص، والتفنيد، كل ذلك وفقًا لهذه القواعد، وهي قواعد غير مدوَّنة وليس لها صيغة رسمية، لكن كل المشاركين في كل مجال من مجالات المعرفة يدرجون على تعلُّمها وتخليدها. وألعاب اللغة أكثرُ من

«مجرد ألعاب»؛ ذلك لأن عمليات تشريعها نفسها تشرعها سرديات قائمة خارج كل مجال من مجالات المعرفة، سرديات يقرها المجتمع جملةً بوصفها توفر أساسًا لمجال المعرفة، سرديات يسميها ليوتار «السرديات الكبرى».[8]

أو على الأقل هكذا كان حال المعرفة قبل حقبةِ ما بعد الحداثة. فوفقًا لليوتار، فقدت السرديات الكبرى المزيد والمزيد من قوَّتها التشريعية مع ظهور تكنولوجيا الكمبيوتر؛ إذ تصاعد النظر إلى المعرفة باعتبارها «معلومات». وعفا الدهرُ السردياتِ الكبرى عن العلماء وعملهم لصالح البشرية وبحثهم عن المعرفة من أجل المعرفة. إن رؤية المعرفة باعتبارها معلوماتٍ يوازيها رؤية المعرفة باعتبارها قوة، باعتبار أنها لا بد أن يكون لها قوة تفسيرية لا في مجال المعرفة فحسب، بل قوة سياسية واقتصادية أيضًا في المجتمع. لم تأتِ شرعية ادعاءات العلماء من العلماء وحدهم قط؛ فطالما كان التمويل الحكومي والدعم الشعبي عنصرين مهمين من عناصر إضفاء الشرعية. لكن بات المزيد من التمويل الحكومي والدعم الشعبي يدعم ما هو «مربح» فقط، ما يسفر عن معلومات ضرورية من أجل اتخاذ القرارات السياسية والاقتصادية. بعبارة أخرى، ما هو «حقيقي» صار أقلَّ أهمية مما هو «مربح». ومن ثَم تحصل الإنسانيات على تمويل ودعم أقل من مجالات العلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات، تلك المجالات التي تنتج شيئًا يسهُل الإقرار بصحته بما أن إنتاجها يسهُل قياسه بالفوائد.

غير أن الانفصال بين الإنسانيات من جهة والعلوم والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات من جهة أخرى قد نال من شرعية الاثنين. فقد أنتجت الإنسانيات السرديات الكبرى التي شرعنت المعرفة العلمية، سواء كانت هذه السرديات الكبرى روحانية أو أخلاقية؛ إذ أُدمجت مساعٍ علمية داخل عملية البحث عن معنى الحياة. في الوقت ذاته، ونظرًا لانخراط العلماء في ألعاب اللغة كتلك الخاصة بالإنسانيات، فقد أسهموا في شرعنة الألعاب اللغوية للغة الإنسانيات. لكن حين لم يَعُد العلماء بحاجة إلى تفسير أنشطتهم ولم يَعُد لديهم حاجة إلى شيء سوى إخراج النتائج، حدث أن حلَّت الألعاب اللغوية في لغة الإنتاج والربح محلَّ الألعاب اللغوية للغة الروحانيات والأخلاق. غير أن التقدم العلمي والتكنولوجي ما زال مرتبطًا بـ «التقدم الإنساني»، لكن مع تراجع الإنسانيات، لم يَعُد بإمكان السرديات الكبرى لـ «التقدم الإنساني» أن تخاطبنا بأي لغة أخرى غير لغة تحليل التكاليف والعوائد.

ويقول ليوتار: «تبسيطًا للأمر إلى أقصى حد، أعرِّف «ما بعد الحداثة» بأنها حالة من الشك في السرديات الكبرى.»[9] إن اتجاه ما بعد الحداثة هو الإقرار بأن السرديات والأفكار

والقيم التي نستخدمها لإعطاء معنًى للحياة مجرد قشور فارغة، أو بمعنًى أدق، الإقرار بأن هذه السرديات والأفكار والقيم «طالما كانت» قشورًا فارغة. لم يقوِّض صعود نجم تكنولوجيا الكمبيوتر نسيج المجتمع؛ بل كشف حقيقته، وما انكشف هو أنه «لا يوجد شيء» تحت هذا النسيج. إن أزمة الشرعية من منظور ليوتار لا تكمن في أن ممارسات تشريع هذه العلوم قد أفسدت بفعل الرأسمالية، بل في إدراكنا — بفضل الرأسمالية — حقيقة أن تشريع العلوم كان نتاج ممارسات، ممارسات فحسب، ممارسات لم تشرعها هي نفسها إلا ممارسات.

> إن اتجاه ما بعد الحداثة هو الإقرار بأن السرديات والأفكار والقيم التي نستخدمها لإعطاء معنًى للحياة محض قشور فارغة، أو بمعنًى أدق، الإقرار بأن هذه السرديات والأفكار والقيم «طالما كانت» قشورًا فارغة.

غير أن اتجاه ما بعد الحداثة لا يشكو من أزمة الشرعية، بل يرحِّب بها. فحين ندرك أن المعنى هو عملية إنتاج، إنتاج لممارسات بشرية، ندرك ما يحيط بالمعنى من احتمالات خلَّاقة ونتحرَّر من الوهم المحبط بأن المعنى أزلي وعالمي وغير قابل للتغيير. وبدلًا من الأخذ بالسرديات والأفكار والقيم الموروثة باعتبارها حجر الزاوية للواقع، يدَّعي اتجاهُ ما بعد الحداثة أن الواقع ليس له حجر زاوية، ولا أساس، سوى ممارسات، ممارسات كتلك التي تحيط بقبول تلك الأسس باعتبارها «مكتشَفة» لا «مختلَقة».

رأى المنتقدون أن النزعة لرفض الأساس لدى اتجاهِ ما بعد الحداثة؛ أي فكرة أن المعنى مختلَق وليس ثابتًا، من شأنها أن تروِّج للنسبية، ووحدة الأنا، والفوضى. فهو حين يحاجج بأنه لا يوجد أساس لما نراه ذا معنًى، وأن بإمكاننا بالتبعية أن نعيد تعريف معنَى ما له معنًى يبدو وكأنه يحاجج بأن المعنى مجرد من المعنى. فإن كان لشيء أن يكون له أي معنًى، فلن يكون بذلك ثمة معنًى لأي شيء. وبذلك يعتبر المنتقدون اتجاهَ ما بعد الحداثة عدميًّا.

أما من منظورِ ما بعد الحداثة، فإن أولئك المنتقدين لا يفعلون شيئًا سوى التشبُّث بالمعنى باعتبار أنه مسلَّم به بدلًا من أن يتناولوا التسليم بالمعنى بالفحص والتمحيص. إن تجسيدَ ما يخلقه البشر في صورة مادية ومعاملته كأنه اكتشاف، كأننا عثرنا عليه ولم نخلقه، لا ينكر العامل البشري فحسب، بل ينكر معنى المعنى أيضًا. وبذلك يكون

منتقدو اتجاهِ ما بعد الحداثة، أنصار المذهب التأسيسي، هم الذين يتبنَّون انعدام المعنى بعدم إقرارهم بالحاجة إلى تقصي طبيعة المعنى وتاريخه.

إن ما يسيء هؤلاء المنتقدين فهمَه هو أن اتجاهَ ما بعد الحداثة لا يدعو إلى بناء أو إنتاج اجتماعي للمعنى، بل يذهب إلى أن المعنى يُبنى اجتماعيًّا؛ وطالما كان كذلك. ومن ثَم فإن إنكار البناء الاجتماعي للمعنى هو إنكار للواقع. يفترض أنصار المذهب التأسيسي أنه لا بد من أرضية أساسية للمعنى — ليكن الرب أو الطبيعة أو الحقائق العلمية — وأن اتجاهَ ما بعد الحداثة يرفض تلك الأرضيات باسم الثورة. إلا أن أنصار اتجاهِ ما بعد الحداثة يدَّعون بدلًا من ذلك أنه لا يوجد شيء ليرفضوه، لا يوجد شيء ليثوروا ضده؛ لأنه لا توجد أرضية أساسية للمعنى. ومن ثَم فإن اتجاهَ ما بعد الحداثة لا يعارض الأسس، بل يعارض المذهب التأسيسي؛ ذلك لأن الأسس لها خلفيات ثقافية وسياسية معقَّدة بحاجة إلى التقصي؛ أما المذهب التأسيسي فيرفض تلك الاستقصاءات لعدم استعداده لاعتبار أن «الرب» أو «الطبيعة» أو «الحقائق العلمية» لها تاريخ خلفهم.

إنكار البناء الاجتماعي للمعنى هو إنكار للواقع.

ومن ثَم يمكن اعتبار أن اتجاهَ ما بعد الحداثة قد تبنَّى رؤية الوجودية القائلة بأن «الوجود يسبق الماهية» وطبَّقه لا على البشرية فقط، بل على كل شيء. لكن لما كان سارتر قد صاغ هذا الشعار الوجودي لتوضيح لماذا يختلف البشر عن أي شيء آخر؛ ولماذا لا يمكن تعريفهم بالطريقة التي تُعرَّف بها الأشياء بالتبعية، فيبدو ثَمة خلاف بين الوجودية وما بعد الحداثة.

ترى الوجودية أن العدمية نابعة من رفض لمعنى الموت، مما يؤدي إلى رفض لمعنى الحرية، والمسئولية؛ ومن ثَم رفض لإنسانية البشرية. أما مذهبُ ما بعد الحداثة، فيرى أن العدمية ناشئة عن رفض لموت المعنى، الذي يؤدي إلى رفض للتاريخ، واللغة، والابتكار؛ فيؤدي بالتبعية إلى رفض لمعنى المعنى. لكن عندئذٍ سيبدو أن مذهبَ ما بعد الحداثة يَعُد الوجودية عدمية نظرًا لبنائه مذهبًا تأسيسيًّا يتمحور حول فكرة وجود معنًى أزلي وغير قابل للتغيير للموت. وبالمثل سيبدو أن الوجودية تَعُد مذهبَ ما بعد الحداثة عدميًّا نظرًا لزعمه المناهض للتأسيسية بأن المعني كله يُنتَج اجتماعيًّا وقابل للتغيير، ويمكن اعتباره هروبًا من الموت بإنكار أن للموت أيَّ معنًى أصيل.

ومع أن الوجودية وما بعد الحداثة قد يتعارضان بشأن معنى الموت، فإن ما يجب أن يعنينا هنا أنهما متفقان على معنى العدمية فيما يبدو، بالرغم من ذلك التعارض. فبينما ترى الوجودية أن العدمية ناتجة عن إنكار الموت، ترى ما بعد الحداثة أن العدمية تنشأ عن إنكار موت المعنى. لكن في كلتا الحالتين، تُعَد العدمية هروبًا من الواقع، سواء بعدم الاستعداد لمواجهة معنًى أن يكون المرء بشرًا أو بعدم الاستعداد لمواجهة إنسانية المعنى. بعبارة أوضح، العدمية من وجهة نظر كلٍّ من الوجودية وما بعد الحداثة هي هروب من الواقع في شكل هروب من الحرية.

العدمية باعتبارها إنكارًا لموت معنى الطفولة

تقدِّم سيمون دي بوفوار — الوجودية التي كانت ما بعد حداثية أكثر بكثير من سارتر وكامو — صورةً لطبيعة العدمية في كتابها الصادر عام ١٩٤٨، «أخلاقيات الالتباس». استلهمت دي بوفوار ادعاء ديكارت بأن الكبار تعساء لأنهم كانوا صغارًا يومًا، فتصف كيف أن العدمية متصلة بمحاولة المرء أن يعود طفلًا مرة أخرى. يجد الأطفال أنفسهم في عالَم لم يصنعوه، عالَم حيث كل شيء يدبِّره الكبار بالفعل، عالَم من التعريفات التي عليهم أن يتعلموها وقواعد عليهم أن ينصاعوا لها. تطلق دي بوفوار على عالم البالغين كما يراه الأطفال اسم العالم «الجاد» تمييزًا له عن عالم اللهو الذي يتمتع الطفل بحرية العيش فيه بما أن لا شيء مما يفعله الطفل — بسبب جدية البالغين — يبدو ذا أهمية.

غير أننا مع تقدُّمنا في العمر نفقد براءة الطفولة، ونكتشف أن رؤيتنا للعالم كانت ساذجة، وأن العالم لم يكن واضح المعالم، وأن حياتنا ليست مقدَّرة سلفًا كما كانت تبدو، وأن أفعالنا أهم مما كنا نظن. وبذلك يتبيَّن أن الطفولة لم تكن حرية من المسئولية وإنما حرية من الواقع، حرية من «واقع الحرية». وخسارة مثل هذه الحرية، من وجهة نظر دي بوفوار، من الممكن أن تدفعنا إلى الذهاب إلى ما هو أبعد من الشعور بالحنين إلى طفولتنا ومحاولة العودة أطفالًا مرة أخرى برؤية العالم كما كنا نراه في طفولتنا. وتطلق دي بوفوار على ذلك «روح الجدية»؛[10] إذ يحاول الأفراد الذين يسيطر عليهم ذلك الحنين أن يجعلوا العالَم الجاد الذي رسمه خيالهم حين كانوا أطفالًا عالمًا واقعيًّا.

يتهرب الأشخاص الجادون من الحرية والمسئولية باللجوء إلى الطفولية والسلطة الأبوية. فيحوِّل الأشخاص الجادون أنفسهم إلى أطفال، ليسوا بحاجة إلا إلى مزيد من التعريفات ليتعلموها ومزيد من القواعد لينصاعوا لها. وهم بذلك إنما يطالبون بسلطة

خارجية يمكنها توفير تلك التعريفات وتلك القواعد، ويمكنها ضمان أن تظل هذه التعريفات والقواعد مطلقة وبلا تغيير. من ثَم فإن الأشخاص الجادين يقولون عبارات على غرار: «أعلم حقوقي!» بنفس الطريقة التي يقول بها الأطفال: «أمرني أبي ألا أفعل ذلك!» إذ تنطوي كلتا الحالتين على احتكام لسلطة خارجية يرون أن مجرد وجودها كافٍ ليحتم على الكل التصرف بما يتفق مع أوامر تلك السلطة.

لكن مثلما يمكن للآباء أن يقولوا إن كل شيء سيكون على ما يرام ويتعرض الأطفال رغم ذلك للألم والمآسي، يمكن كذلك أن تدعي الحقوق أنها تحمينا لكن من الوارد أن تحدث انتهاكات لهذه الحقوق من دون عقوبة. وهكذا يُضطر الأطفال والأشخاص الجادون في النهاية إلى إدراك أنه لا يمكن لسلطة خارجية أن تضمن ما أرادوا، وأن تضمن أن تئول الحياة لما وُعدوا به، وأن تُطبق العدالة، وأن يفوز الأخيار، وأن يتبين في نهاية الأمر أن ثمة هدفًا مما تعرضنا له من ألم ومعاناة. بعبارة أخرى، لا يمكن لسلطة خارجية أن تحول دون أن يُضطر الأطفال أو الأشخاص الجادون إلى مواجهة غموض الحياة، وتقلبها واستعصائها على التفسير.

تعتقد دي بوفوار أنه مثلما يمكن للأطفال — الذين لم يجدوا الحياة كما تخيَّلوها — أن يكبروا ويصيروا أناسًا جادين، من الممكن كذلك للناس الجادين — الذين لم يجدوا الحياة كما أرادوا أن تكون — أن ترتدَّ بهم الحال أكثر ويصيروا عدميين. وفي ذلك كتبت دي بوفوار تقول:

> أحيانًا ما يفضي هذا الإخفاق للجادين إلى اضطراب جذري. فالمرء حين يدرك أنه غير قادر على أن يكون أي شيء، يقرر أن يكون لا شيء. ولنا أن نصف هذا التوجه بأنه عدمي. فالعدمي قريب إلى روح الجدية؛ إذ إنه بدلًا من أن ينظر إلى سلبيته باعتبارها توجهًا في الحياة، يرى فَناءه بطريقة جوهرية. إنه يريد أن يكون لا شيء، وهذا اللاشيء الذي يحلم به هو نوع من الكينونة رغم ذلك، وهو النقيض المباشر للكينونة التي تحدَّث عنها هيجل، نقطة ثابتة. العدمية هي جدية محبَطة انقلبت على نفسها. [...] وهي تظهر إما في سن المراهقة، حين يرى الفرد عالَم الطفولة وهو يتبدد، فيشعر بالخواء في قلبه، وإما لاحقًا، حين تفشل محاولاته لتحقيق ذاته كإنسان؛ وهي على كل حال تظهر بين الناس الذين يودون التخلص من القلق الناتج عن حريتهم بإنكار العالم وأنفسهم.[11]

تَعتبر دي بوفوار العدميةَ «اضطرابًا جذريًّا»، و«توجهًا»، و«فَناءً» لذات الفرد، وطريقة للتخلص من «القلق» عن طريق «إنكار» الوجود، وهو ما تلخِّصه كله بتعريف العدمية بأنها «جدية محبَطة انقلبت على نفسها». وعرَّف نيتشه العدمية بأنها «القيم العليا حين تفقد قيمتها». تردِّد دي بوفوار هنا تعريف نيتشه؛ إذ إن الرجل الجاد الذي أراد العثور على دليل على أن للحياة معنًى لا يستطيع العثور على ذلك الدليل، فيؤدي به الإحباط في نهاية الأمر إلى رفض المعنى في حد ذاته.

يصبح الأطفال جادين حين يجدون العالم مفتقرًا إلى المعنى الذي توقعوا أن يجدوه فيه. وبعد أن يدرك الطفل أن المعنى هو شيء يمكن أن يُكتشف، شيء يمكن العثور عليه في الأشياء، يصير شخصًا جادًّا يبحث عن سلطة خارجية يمكنها أن تملأ الفراغ الذي خلَّفه انعدام المعنى في العالم. لكن لأن الشخص الجاد يرى المعنى بمنظار الأبيض والأسود، فإن الشخص الجاد الذي لا يستطيع العثور على سلطة خارجية لا يعود بإمكانه أن يجد العالم ذا معنًى. وهكذا يصبح الأشخاص الجادون المحبطون رافضين للعالم الجاد الذي كانوا مقبلين عليه فيما مضى ويتبنون بدلًا منه اللامعنى في النهاية؛ ذلك لأنه في عالم من دون سلطة خارجية يفضِّل الأشخاص الجادون المحبطون فَناء العدمية على قلق الحرية.

إن القول بأن العدمية هي «جدية محبطة انقلبت على نفسها» يعني أن منطق الجدية، ومُفاده أنه إذا كان ثَمة سلطة خارجية فإن لكل شيء معنًى، يتمخض عن منطق العدمية، ومُفاده أنه إذا لم يكن ثَمة سلطة خارجية، فلا شيء يهم. وبذلك تكون العدمية ترياقًا للقلق من الحرية؛ لأنها تفصل بين الحرية والمسئولية، ومن ثَم تفصل بين الحرية والقلق. إذا لم يكن ثَمة سلطة خارجية لجعل قراراتنا ذات معنًى، فإن العدمي يخلص إلى أن قراراتنا غير ذات بال؛ ومن ثَم بدلًا من أن يعترينا القلق، فالأَولى أن نسترخي ونهدأ بالًا. بعبارة أخرى، أن تكون عدميًّا هو أن تعيش الحياة كما أوصى تارتاليا ولين تشي.

من منظور العدمية ليس هناك جدوى من القلق بشأن الحرية ما دامت كل الخيارات تؤدي في النهاية إلى المصير نفسه، ألا وهو الموت. يرى العدمي الموت برهانًا على خواء الحرية من المعنى، والوجود بالتبعية. ومن دون سلطة خارجية بإمكانها ضمان قدرتنا على الإفلات من حتمية الموت، وبإمكانها ضمان أن يكون لأفعالنا قيمةٌ خارج حيواتنا البالغة القِصر، يبدو الوجود دعابة قاسية، الجزء المضحك منها هو الحرية. لم يفهم الشخص الجاد الدعابة؛ أما العدمي فقد فهمها؛ ولذلك فهو على استعداد للتوقف عن التصرف بجدية والاكتفاء بالضحك حتى النهاية.

أن تكون شخصًا جادًّا هو أن تحاول الهرب من القلق بإسناد مسئولية الحرية إلى سلطة خارجية. وأن تكون عدميًّا هو أن تحاول القضاء على القلق بالقضاء على الحرية، وأن تفعل ذلك بإنكار وجود معنًى لاتخاذ القرارات. وكمثال على مثل هذا الفَناء العدمي، تشير دي بوفوار إلى النازية؛ إذ لا يستطيع العدميون إنكارَ جدوى قراراتهم («إنما كنت أنفِّذ الأوامر») دون إنكار الجدوى من قرارات كلِّ مَن عداهم كذلك («إنما وُلدوا أنجاسًا»). فحرية الآخرين تمثل تهديدًا للعدمي؛ لأن مواجهة حرية الآخرين ستجعله مضطرًّا إلى مواجهة حريته، مما سيحمله على مواجهة مسئوليته، وهو ما سيعود به إلى قلقه. إن وجود الحرية في أي مكان يمثل تهديدًا لرغبة العدمي في انتفاء الحرية من كل مكان.

من المؤكد أن محاولة القضاء على الحرية لا تحتاج إلى اتخاذ شكل القتل الجماعي، وهي غالبًا لا تتخذ هذا الشكل. فمن الممكن القضاء على الحرية، على حد وصف الوجودية، بالاعتقاد بأن الموت لا يستحق أن ننشغل به، والاعتقاد بأننا لا بد أن نحاول الاستمتاعَ بالحياة بدلًا من النزوع إلى السوداوية بلا داعٍ. من الممكن كذلك القضاء على الحرية، على حدِّ وصفِ ما بعد الحداثة، بالاعتقاد بأن المعنى لا يستحق أن ننشغل به، وأننا لا بد أن نتقبَّل المعاني الموروثة بدلًا من تعقيد الحياة بلا داعٍ. وبناءً على ذلك توضِّح دي بوفوار لماذا لا يلزم اعتبار الوجودية واتجاه ما بعد الحداثة على طرفَي نقيض؛ إذ يعرِّف اتجاهُ ما بعد الحداثة العدمية بأنها استهانة بمعنى المعنى، بينما تعرِّفها الوجودية بأنها الاستهانة بمعنى الموت. وهكذا يمكننا أن نرى أن الوجودية واتجاه ما بعد الحداثة إنما يعرِّفان أشكالًا مختلفة يجوز أن تتخذها العدمية، أو سبلًا مختلفة «تنقلب بها الجدية المحبطة على نفسها».

لكن ليس المقصود بذلك أننا نكون عدميين متى لا نأخذ شيئًا على محمل الجِد. فمن المؤكد أن ثَمة أشياء عديدة لا يلزم أن نأخذها على محمل الجِد، مثل كرة القدم الافتراضية، أو العائلة المالكة البريطانية، وآين راند، الفيلسوفة الروسية الأمريكية التي نادت بالفردية وحب الذات. لكن العدمية ليست المحصِّلة النهائية لعملية تحديد جدية شيءٍ ما. وإنما تشير دي بوفوار، عن طريق تشبيه العدمية ب «اضطراب جذري»، إلى أن العدمي هو مَن ينكر احتمال الجدية ويفعل ذلك بعفوية شديدة على نحو مشابه لما قصده فرويد ب «آلية الدفاع». فإذا ضبطك أحد وأنت تتناول كعكًا في الساعة الثانية صباحًا، فقلت: «إن نزعتي الوراثية إلى تناول الوجبات الخفيفة من وقت لآخر هي ما جعلتني أفعل ذلك»، فإن تصرفك هذا من قبيل الجدية. أما إذا ضُبطت تأكل كعكًا في الساعة الثانية صباحًا، فقلت: «وماذا في ذلك؟ إنها مجرد قطعة من الكعك»، فإن تصرفك هذا من قبيل العدمية.

لا يحاول العدمي الدفاع عن تصرفاته مثلما يفعل الشخص الجاد بإعطاء أسباب تشير إلى وجود سلطة خارجية يمكنها تبرير تصرفاته لتبدو ذات معنًى. فالعدمي — وقد قلب الجدية على نفسها — لا يرى تصرفاته قابلةً للتبرير؛ ومن ثَم يقوض عادةَ إعطاء الأسباب نفسها. فعند تحديه لتبرير أفعاله، يقلب العدمي الطاولة، مرغمًا مَن يتحدونه على تبرير اعتقادهم بأن ثمة شيئًا يستحق الانزعاج والضيق. يبدو الأمر وكأن العدميين ينخرطون في حجج جدالية عقلانية، لكن المظاهر خادعة؛ إذ إنهم يستغلون العقلانية سلاحًا لجعل الجدل بلا هدف بدلًا من ذلك.

حذَّر كيركجارد من أن التفكير العميق يمكن أن يؤدي إلى شلل على المستويين الفردي والثقافي، عند الاستغراق فيه لدرجة مَرضية. كتب كيركجارد في كتابه، «العصر الحاضر» (١٨٤٦) يقول:

> … الجيل الحالي، الذي أنهكته المساعي والجهود الخيالية العبثية، ينتكس إلى حالة من الخمول التام. إن حالهم أشبه برجل لم يخلُد للنوم إلا قرب الصباح: فراودته أولًا أحلام رائعة، ثم انتابه شعور بالكسل، وأخيرًا خطر له عذر فطن أو ذكي للبقاء في الفراش. […] وبدلًا من أن تهب بيئته المحيطة لمساعدته، تشكِّل حوله جبهة فكرية سلبية، تخاتله للحظة بأمل خادع، لتخدعه في النهاية بالإشارة إلى طريق ممتاز للخروج من المشكلة، بأن تريه أن التصرف الأكثر حكمةً على الإطلاق هو عدم فعل شيء.[12]

على النحو ذاته، اعتبرت الفيلسوفة الألمانية الأمريكية هانا آرنت، العدمية أسلوبًا للتفكير يمكن أن يبدوَ عقلانيًّا لكنه في الواقع هجوم على الغرض من العقلانية. ومثلما عرَّفت دي بوفوار العدمية بأنها «جدية منقلبة على الجدية»، عرَّفت آرنت العدمية بأنها «فكر منقلب على الفكر». تقول آرنت في كتابها الأخير، «حياة العقل» (١٩٧٨):

> إن ما اصطُلح على تسميتها «عدمية» — ونميل لتحديد أصولها التاريخية، واستنكارها على الصعيد السياسي، ونسبها إلى مفكرين زُعم أنهم جرءوا على التفكير في «أفكار خطيرة» — هي في الواقع خطرٌ مُلازم لعملية التفكير نفسها. لا توجد أفكار خطيرة؛ فالخطورة في التفكير في حد ذاته، لكن العدمية ليست نتاجًا له. فما العدمية سوى الوجه الآخر للتمسك بالتقاليد؛ إذ يقوم مبدؤها على إنكار القيم الوضعية الحالية، لكنها تظل مقيدة بها. وكل المراجعات النقدية

> لا بد أن تمرَّ بمرحلة من إنكار الآراء و«القيم» المقبولة، ولو إنكارًا افتراضيًّا، بتحري تبعاتها وافتراضاتها الضمنية، ويجوز أن نرى العدمية، بمعناها هذا، خطرًا دائمًا من أخطار التفكير.
>
> غير أن ذلك الخطر لا يأتي من الاعتقاد السقراطي بأن الحياة التي لا نتناولها بالتمحيص والبحث لا تستحق العيش، بل، على العكس، ناجم عن الرغبة في العثور على نتائجَ تجعل الإسهاب في إعمال التفكير أمرًا غير ضروري. فالتفكير له الخطورة نفسها على كل المبادئ، ولا يأتي بأي مبدأ جديد في ذاته. ولعل سمته الأخطر من منظور المنطق السليم أن ما بدا لك ذا معنًى وأنت تفكِّر يتبدد في اللحظة التي تواتيك فيها الرغبة في تطبيقه على الحياة اليومية.[13]

يمكننا أن ندرك ما تعنيه آرنت بوصف العدمية بأنها ناجمة عن «الرغبة في العثور على نتائج تجعل الإسهاب في إعمال التفكير أمرًا غير ضروري» بالنظر إلى واحدة من الاستراتيجيات المعهودة التي يستخدمها العدميون لقلب المواقف لصالحهم؛ إذ ينظرون إلى الأفعال نظرةً بالغة الضيق ويجردونها من سياقها لجعلها تبدو أتفه من أن تستدعيَ الاكتراث بها. مثال على ذلك، الاستهانة بدعابة جارحة باختزالها ووصفها بأنها مجرد بضع كلمات وُضعت معًا بهدف الإضحاك، واختزال الجنس بوصفه بأنه مجرد اجتماع بين جسدين بهدف المتعة. وبما أنه لا يمكن لأحدٍ أن يعارض الضحك أو المتعة، فمن الممكن أن يكون منظور العدمي مقنعًا جدًّا؛ وبذلك يضحي أي استرسال في التفكير في الأمر بلا ضرورة. وبهذه الطريقة يستطيع العدميون أن يثيروا شكوك الأشخاص الجادين لا في مشروعية مشاعرهم فقط، بل في مشروعية جديتهم أيضًا. بعبارة أخرى، لا تعود «خطورة» العدمية إلى كونها تدمِّر صاحبها فحسب، بل تعود أيضًا إلى إمكانية أن تكون «مُعدية».

يمكن الاستفادة من فكرة أن العدمية من الممكن أن تكون مُعدية لفهم ما قد يبدو شدًّا وجذبًا بين وصف نيتشه للعدمية بأنها ظاهرة ثقافية ووصف دي بوفوار للعدمية بأنها موقف فردي. إن العدمية لدى الفرد هي اضطراب، أما العدمية في المجتمع فهي مَرض. إنَّ بحْث الشخص الجاد عن سلطة خارجية لتعطي الحياة معنًى ليس سعيًا فرديًّا. فمثل هذا البحث، كما وصفه ليوتار، يقوم على «سرديات كبرى»، على ممارسات ومفاهيم لها تاريخ، تاريخ ينشأ عليه الشخص الجاد ومن ثَم فهو لا يخلقه، بل فقط يتبنَّاه ويعمل على استمراره. ولهذا السبب يمكن أن تكون العدمية مُعدية؛ ذلك أن الشخص الجاد المحبَط لا ينقلب على جِديته الشخصية، بل على الجِدية الشائعة في الثقافة.

تتميز حجج الشخص العدمي بأنها مقنعة لمن حوله؛ لأنها قائمة على منطق الجِدية المشترك بين أولئك المحيطين بالعدمي. وكثيرًا ما يركِّز العدميون بوجه خاص على منطق الجِدية القائم على الوسيلة والغاية. فالجدية تبحث عن سلطة خارجية، لكن السلطة الخارجية هي وسيلة لهذا الشخص الجاد ليصل إلى غايته التي تتمثل، كما سبق ورأينا، في القدرة على الاستمتاع بالحياة مثل الأطفال بدلًا من أن يكون مفعمًا بالقلق مثل البالغين. وبذلك يقدِّم العدمي للشخص الجاد طريقةً لبلوغ هذه الغاية من دون الاضطرار إلى الانشغال بالوسيلة. ينجح الشخص العدمي في الاستمتاع بالحياة كأنه طفل، لكن ليس لأنه عثر على والد جديد، الأمر الذي يظنه الشخص الجاد ضروريًّا، ولكن ببساطة لأنه انتهج السلوك غير العابئ بشيء الذي ينتهجه الأطفال. بعبارة أخرى، تتشابه العدمية مع مذهب العواقبية (العِبرة بالنتيجة)، لكن من دون الانزعاج بشأن النتائج.

حين تنتشر عدوى العدمية، تصير رؤيتنا للعالم أشبه بالشخص المريض، فلا نريد سوى ما نعتقد أنه سيجعلنا أفضل حالًا، ونتجنب أيَّ شيء نظن أنه سيزيد حالنا سوءًا. وبناءً على ذلك، يصير حكمنا على الشخصيات الممثِّلة للسلطة الخارجية مثل العلماء مبنيًّا على المشاعر وليس على الوقائع. فنصدِّق بسهولة أولئك الذين يخبروننا بأشياءَ يروق لنا سماعها (على غرار: «احتساء كأس نبيذ يوميًّا يطيل العمر») ونرفض أولئك الذين يخبروننا بما لا نريد سماعه (على غرار: «نحن بحاجة إلى خفض انبعاثات الكربون بدرجة كبيرة للحفاظ على البيئة»). ومن ثَم فإن العدمية من الممكن أن تجعلنا خالِين البالَ وسعداء مثل الأطفال، ومن الممكن كذلك أن تجعلنا مستهترين ومخرِّبين مثل الأطفال. لذا فإن العدمية هي القدرة على الاستمتاع بكأس نبيذ بينما تشاهد العالم وهو يحترق.

الفصل الخامس

أين توجد العدمية؟

أمَا وقد استعرضنا تحليلًا أكثرَ تفصيلًا لماهية العدمية في الفصول السابقة، فبإمكاننا في هذا الفصل أن نبدأ في وضع تحليل لمواضع وجود العدمية. العدمية ليست مجرد إنكار أن الحياة في جوهرها بلا معنًى؛ إذ من الممكن اعتبارها بالأحرى استجابةً للقلق الناجم عن اكتشاف أن الحياة في جوهرها بلا معنًى. العدمي لا ييئَس مثل المتشائم، ولا ينفر مثل المتهكم، ولا ينأى بنفسه مثل الشخص غير المبالي. فالعدمي من الممكن أن يكون متفائلًا ومثاليًّا وشفوقًا؛ إذ إن هدفه في الحياة هو أن يكون سعيدًا وهانئ البال كما كان وهو طفل، سعيدًا وهانئ البال كما كان قبل أن يكتشف أن الحياة خالية من المعنى الذي كان يظن أنه سيجده حين يكبر.

وكما رأينا، لا يمكن فهْم استجابة العدمي إزاء انعدام معنى الحياة فهمًا صحيحًا إذا اختزلناها في موقف فردي. فالعدمية، من ناحية، توجُّه معدٍ يمكن أن ينتقل سريعًا من فرد إلى آخر. ومن ناحية أخرى، تُعتبر العدمية معدية؛ لأن العدمية كأسلوب حياة هي نتاج أسلوب حياة ينشأ عليه العدميون ويشاركونه مع الآخرين.

حين نتأمل خطورة أن يُحاط المرء بأشخاصٍ لا يأبهون لتبِعات أفعالهم، قد نتوقع أن ينخرط المجتمع انخراطًا فعالًا ونشطًا في القضاء على العدمية. ولكن بالرغم من أن مسمَّى «عدمي» يُستخدم في الحياة اليومية مصطلحًا للنقد، يمكن أن نجد منطق العدمية مدعومًا من عناصرَ شتَّى في المجتمع. ومن ثَم فمن الوارد ألا يكون انتشار العدمية نتيجةً لعدوى نَشرت موقفًا عدميًّا بين بعض الأفراد فحسب، بل قد يكون كذلك نتيجةً لمؤثرات ثقافية تشجِّع موقفًا عدميًّا وتساعد في جعله شديد الانتشار. وتلك المؤثرات الثقافية تحديدًا هي ما سيستعرضها هذا الفصل؛ إذ من الممكن أن نجد العدمية على شاشات التليفزيون، وفي الفصول المدرسية، وفي العمل، وفي السياسة.

العدمية في المنزل

بالوضع في الاعتبار أن العدمية تأتي من الرغبة في التخلص من القلق الناجم عن الحرية، فربما يجب ألا نندهش من أن الثقافة الشعبية المعاصرة تتبنى العدمية؛ فإذا كنا نلجأ إلى الثقافة الشعبية من أجل الترفيه، والتسلية، والإلهاء، فبذلك تكون الثقافة الشعبية مشتركة فعلًا مع العدمية ولو في هدف الحد من الضغط على أقل تقدير. لكن ما يجب أن يشغلنا ليس الثقافة الشعبية، وما إذا كانت تجذب العدميين، بل ما إذا كانت تلك الثقافة الشعبية تدفع الناس إلى أن يصيروا عدميين.

طالما كان الآباء قلقين من التأثيرات المفسدة للثقافة الشعبية، مثل ما إذا كانت مشاهدة التليفزيون يمكن أن تجعل الأطفال أشدَّ بلادةً أو ما إذا كان يمكن لممارسة ألعاب الفيديو أن تجعل الأطفال أشد عنفًا. غالبًا ما تركِّز مثل هذه المخاوف على محتوى الثقافة الشعبية وليس على الوسائل التي نتلقى من خلالها الثقافة الشعبية. ومن الأسباب وراء ذلك أن مشاهدة شاشة تليفزيون قد صارت أمرًا عاديًّا تمامًا؛ حتى إننا لم نَعُد نرتاب في هذه الطريقة لقضاء الوقت. بعبارة أخرى، نحن نسأل الناس «ما» الذي يشاهدونه، لكننا لا نسألهم «لماذا» يشاهدون ما يشاهدونه.

لا شك أن المشاهدة باعتبارها نشاطًا للتسلية والترفيه كانت موجودة قبل ظهور الشاشات بزمن طويل. غير أننا مع ظهور الشاشات لم نَعُد بحاجة إلى الذهاب إلى مكانٍ ما لمشاهدة شيءٍ ما. وقد ذهب الفيلسوف جونتر أندرس في مقال نُشر عام ١٩٥٦، بعنوان: «العالم باعتباره شبحًا ومصفوفة»، إلى أن الراديو والتليفزيون يساعدان على خلقِ ما أسماه «الإنسان العام».[1] إن برامج الراديو والتليفزيون تملأ البيوت بأحاديث، ولكنها أحاديث لآخرين، مما يجعل الحديث بين أولئك الذين يشاهدون تلك البرامج ليس صعبًا فقط، بل مزعج أيضًا. علاوةً على ذلك، تحدِّد أجهزة التليفزيون ترتيبَ الأثاث بحيث يستطيع الكل أن يشاهد، مما يقتضي عدم جلوس الأشخاص متقابلين، وإنما الجلوس مولِين وجوهَهم للشاشة. وبما أن الأحداث التي يشاهدها الناس تُسجَّل ويُعاد عرضها من أجل مشاهدتها، فإن الراديو والتليفزيون لم يجعلا مغادرة المنزل لمشاهدة الأحداث أمرًا غير ضروري فحسب، بل أدَّت كذلك إلى تصميم مثل تلك الأحداث بحيث يمكن تسجيلها وإعادة عرضها. وهكذا فإن الراديو والتليفزيون بدلًا من أن يقدِّما لنا تجارب من الحياة الواقعية، يقدِّمان واقعًا زائفًا (أحداثًا صُمِّمت من أجل الاستهلاك العام) بحيث يمكننا أن نعيش تجارب زائفة (ونحن جالسون على الأريكة في منازلنا) في حيواتنا الزائفة (نشاهدها بالقرب من الآخرين بدلًا من مشاهدتها برفقة الآخرين).

إن موضع النقاش بالنسبة إلى أندرس هو الطريقة التي يعيد بها الراديو والتليفزيون تشكيلَ تصوُّرنا عن «التجربة»، وتصوُّرنا عن «التواصل»، بل تصوُّرنا عن «الألفة». نحن نكوِّن علاقات مع الشخصيات في البرامج بطرقٍ مختلفة عن الطرق التي نكوِّن بها العلاقات مع الشخصيات على خشبة المسرح؛ لأن الراديو والتليفزيون يضعان الشخصيات على مسافة حميمة منَّا، مما يجعلهم يبدون كأنهم يتحدثون إلينا، كأنهم يُدخِلونا إلى منازلهم كما نُدخِلهم إلى منازلنا. وقد جاء الفيلسوف تيودور أدورنو بحجَّة مشابهة في مقاله الصادر عام ١٩٥٤، بعنوان «كيف ننظر إلى التليفزيون»؛[2] إذ ذهب إلى أن تلك الحميمية تجعل من السهل علينا التماهي مع الشخصيات التليفزيونية، لا سيما أنها تُصوَّر في مواقع مألوفة، ومواقف مألوفة، وصراعات مألوفة. ولكن بالرغم من أن هذه الشخصيات ربما يكون لها وظائف وأُسر ومشكلات تشبه تلك التي لدينا، فإن حياتها تنعم باستقرار وأمان لا يشبهان حياتنا مطلقًا.

قد تمرُّ الأسرة في المسلسل الكوميدي بمشكلة، لكن في غضون ٣٠ دقيقة (أو ٢٢ إذا حسبنا الفواصل الإعلانية) ستُحل المشكلة. وأي اضطراب قد ينشأ لخلق جو كوميدي ودرامي من الإثارة ما يلبث أن يختفي، ولا يُثار مرةً أخرى قط على الأرجح، وتصفو الأجواء. وهكذا تبعث البرامج النمطية على طمأنينة بالغة؛ إذ تساعدنا على الشعور بأن المواقف التي تبدو جديرةً بالقلق ستنتهي بما فيه صالح الجميع، وأن تبِعات أفعالنا لا تهم في الواقع. وهذه الحاجة إلى الطمأنينة تحديدًا هي بالطبع ما يجذبنا إلى الشاشات لمشاهدة البرامج النمطية.

لكنَّ معرفتنا بأن تلك البرامج تبعث على الشعور بالطمأنينة لا تعني أننا مدركون لما قد تفعله تلك البرامج بنا خلاف ذلك. كان الهاجس الذي يشغل أدورنو هو أن تلك البرامج، علاوة على أنها تمنحنا السلوى والطمأنينة، كانت تساعد أيضًا في إثارة شعور بالرضا عن النفس بداخلنا؛ إذ إن مبعث اطمئناننا تحديدًا هو الرجوع إلى الوضع القائم في نهاية كل حلقة. من ثَم فإن التليفزيون لا يسلينا فقط، لكنه يعلِّمنا أيضًا. إن الحفاظ على الوضع القائم أمرٌ «طيب». أما الإخلال بالوضع القائم فهو «سيئ».

لا شك أن مثل هذه التحليلات قد تبدو قديمةً ونحن في عصر البرامج ذات المستوى الفني الرفيع. ربما كانت البرامج التي كان أندرس وأدورنو يشاهدانها في خمسينيات القرن العشرين نمطية وتعزز شعورًا بالرضا عن الذات، أما الأعمال التليفزيونية الحالية

فمن المفترض أنها أعمال فنية متقنة نُفِّذت بحيث تماثل الأعمال الأدبية، ولم تُصنع ليظل الناس يحدِّقون إلى الشاشات فيما بين إعلانات الصابون. لكن رغم أن الأعمال ذات المستوى الرفيع على غرار «انحراف» (بريكينج باد)، و«رجال ماديسون» (ماد مين)، و«صراع العروش» (جيم أوف ثرونز) لا تَستخدم القوالب التي اعتادها مَن نشأ على مشاهدة التليفزيون، فهذا لا يعني أن هذه البرامج ليست نمطية. فقد ظل والتر وايت ينحرف. وظل دون دريبر يحنث بوعوده. وظل آل لانستر يهزمون آل ستارك. إن الأعمال ذات المستوى الرفيع تصنع قوالبها الخاصة، قوالب تتوقَّع الجماهير أن يلتزم بها المسلسل، وتحاول المسلسلات التالية تقليدَها لاستغلال نجاح المسلسل الأصلي.

بالرغم من أن هذه المسلسلات ربما لا تتخلَّلها إعلانات الصابون، فإنها لا تزال تسعى إلى إبقاء أعين الناس محدِّقة إلى الشاشات. وفي حين كانت البرامج التقليدية في الغالب تحاول تقديمَ عالَم خيالي نقي وشاعري ليكون صورةً أفضل للواقع، فإن البرامج المعاصرة غالبًا ما تقدِّم صورًا مريعة للواقع كافية لإخافتنا حتى من مجرد الرغبة في الخروج من المنزل مرةً أخرى. المهم في أيٍّ من الصورتين هو فكرة أن الشاشات تقدِّم مهربًا من الواقع، والواقع يُقدَّم ضمنيًّا أو صراحةً بهذا الشكل الذي يحتم الفرار منه.

في عصر الإسراف في المشاهدة والشاشات المحمولة الذي نعاصره الآن، نرى تجارة الهروب من الواقع — تلك التجارة التي تعمل على أن يظل الناس يحدقون إلى الشاشات — تزداد نجاحًا على نجاح. لقد صار الهروب من الواقع من خلال التحديق في الشاشة هو الوضع الراهن، الوضع الراهن الذي تدرِّبنا الشاشات على الانصياع له والارتضاء به، الوضع الراهن الذي صرنا مقتنعين بأن من الجيد أن نحافظ عليه ومن السوء أن نخالفه. وفي حين كان التحديق في الشاشات في الماضي يُعد تبطلًا عن العمل، و«تكاسلًا» أمام «شاشة للحمقى»، صار التحديق في الشاشات في العصر الحاضر لا يُعتبر نشاطًا فحسب، ولكنه يصير يومًا بعد يوم الطريقةَ الوحيدة لمعرفة كيفية فِعل أي شيء، والفضل في ذلك يعود إلى هالة «المستوى الرفيع» و«إشادات النقاد».

في عصر الإسراف في المشاهدة والشاشات المحمولة الذي نعاصره الآن، نرى تجارة الهروب من الواقع — تلك التجارة التي تعمل على أن يظل الناس يحدقون إلى الشاشات — تزداد نجاحًا على نجاح.

العدمية في المدرسة

صار التحديق إلى الشاشات مألوفًا جدًّا؛ حتى إننا غالبًا ما نرتبك ونغضب حين يطلب منا أحد الأشخاص أن نرفع بصرنا عن شاشاتنا. قد يحدث هذا مثلًا حين يطلب معلِّم من الطلاب أن يتركوا هواتفهم. ولكن بالطبع حين يطلب المعلِّم من الطلاب التوقُّف عن التحديق في شاشاتهم والانتباه في الفصل، غالبًا ما يعني ذلك أن على الطلاب التوقُّف عن التحديق في شاشاتهم فقط لينظروا بدلًا من ذلك إلى «شاشة المعلِّم»، تلك الشاشة الضخمة الموضوعة في مقدمة الفصل ليتمكن الكلُّ من التحديق إليها معًا.

قد تكون هذه الشاشة سبورة أو عرض باوربوينت، لكن يظل المتوقَّع، حتى في الفصل، أن تتجه الأعين كلها نحو الشاشة بالضرورة. وهكذا يكون المعلم مثله مثل مسئول تنفيذي للبرامج في إحدى الشبكات التليفزيونية، يواجه المحتوى المنافس على الشاشات المنافسة للاستحواذ على انتباه المشاهدين. ومثل مسئول البرامج أيضًا، كثيرًا ما يستخدم المعلم صيَغًا بالية («المنهج السقراطي» مثلًا) لتقديم المحتوى بأكثر الطرق جذبًا للجمهور، وبأسهل الطرق للجمهور ليستوعبه.

كان أكثر ما يتخوَّف منه الفيلسوف والناشط والمفكر التربوي البرازيلي، باولو فريري، هو ذلك التوقُّع بأن المعلمين لا بد أن يكونوا مقدِّمي محتوًى، وأن الطلاب لا بد أن يكونوا متلقي محتوًى. يذهب فريري في كتابه الصادر عام ١٩٦٨، بعنوان «تعليم المقهورين» إلى أن «التعليم يعاني داء السرد.»[3] حين يُدرَّب المعلمون على التدريس بالحديث إلى الطلاب، ويُدرَّب الطلاب على التعلم بالإصغاء بسلبية إلى المعلمين، يصبح التعلم مجرد ترديد وتكرار. فالطلاب لكي ينجحوا ليس عليهم سوى أن يعيدوا على المعلِّم ما سمعوه منه وما قرءوه من النصوص التي كلَّفهم بها. من ثَم لم يكن فريري سيندهش من أننا قد بتنا نستخدم عبارات على غرار «الذكاء الاصطناعي»، و«الآلات الذكية»، و«التعلم الآلي» باستمرار للحديث عن التكنولوجيا؛ فبما أن الطلاب قد عُوملوا زمنًا طويلًا كأنهم آلات، فمن الطبيعي أن نبدأ في التعامل مع الآلات كأنها طلاب.

يستخدم فريري استعارةَ المصرف ليصف ما يفعله داء السرد بالتعليم. إن المتوقَّع من الطلاب أن يُصغوا بسلبية إلى المعلمين؛ لأن من البديهي أن المعلمين لديهم معلومات والطلاب لا. وبذلك تكون المعلومات شكلًا من أشكال النقود، نقود يودِعها المدرسون في رءوس الطلاب. وهكذا يُعتبر الطلاب أوعية فارغة — أو مصارف — في انتظار مَن يملؤها. ومثل هذا الرأي يترتَّب عليه حتمًا علاقة تراتبية بين المعلم والطالب، حيث المتوقَّع

من المعلمين أن يكونوا خبراء مطَّلعين، والطلاب ناشئين جهلة. وتؤدي هذه العلاقة إلى ظهور علاقة ديناميكية، حيث يتمتع المعلمون بكل السلطات والطلاب لا حول لهم، بما أن المعلمين لديهم السلطة للتوجيه كيفما أرادوا وإنزال العقاب كيفما أرادوا، في حين يُترك الطلاب بلا أي خيارات سوى الطاعة أو الرحيل.

ليست القضية هنا، من وجهة نظر فريري، أنه من الخطأ أن نرى أن المدرسين لديهم معلومات أكثر من الطلاب، بل من الخطأ أن نظن أن التعليم مجرَّد عملية تبادل معلومات. وما دامت المعلومات هي ما يقيم له المجتمع وزنًا، وما دام المجتمع لا يرى التعليم إلا نوعًا من الصفقات الاقتصادية، فمن المنطقي أن تستخدم المدارس نموذجًا تنازليًّا في التعليم. قد تقل أهمية «المقصود» من المعلومات يومًا بعد يوم، ولكن حيازة المعلومات هي كلُّ ما يهم. ونظرًا لأن حيازة المعلومات هي الأهم، فإن الطلاب لا يُشجعون على ارتكاب السرقات الفكرية فحسب، بل يجادلون بأنه لا بد من اعتبار السرقة الفكرية مشروعة ما دامت هي الطريقة المثلى لضمان صحة المعلومات التي يحوزونها.

لا شك أنه من الصعب تفنيد حجج الطلاب والقول بأن السرقة الفكرية خطأ في حين أن نموذج التعليم الذي يجدون أنفسهم فيه يشجع على اعتبار التعلم وسيلة من أجل غاية. وكما رأينا، فإن هذا التوجه لا نجده في معاملة التعليم كوسيلة لغاية وليس غاية في حد ذاته فحسب، ولكن كذلك في معاملة الطلاب والمعلمين كوسائل لتخزين المعلومات وتوزيعها. ولا تزال اللهجة المستخدَمة عند الحديث عن التعليم في المدارس هي نفس لهجة التبجيل والتقديس التي طالما أحاطت به، مما يضفي عليه هالة شيء جيد في جوهره. لكن نظرًا لأن اللهجة المستخدمة عند الحديث عن التعليم لا تتفق وما يُطبَّق في الواقع، صار الطلاب ببساطة يرون التعليم أجوفَ والمدرسة عملًا روتينيًّا. وإن لم يصل الطلاب إلى تلك الاستنتاجات من تلقاء أنفسهم، تقدِّم لهم المدارس اختباراتٍ موحدةً لضمان أن يرى الطلاب التعليم مجرد عملية لتوحيد البشر على نمط واحد.

وحين يكون الطلاب كلهم ملزَمين بتعلم المعلومات نفسها بالأسلوب نفسه، فإنهم يُصرفون عن الإبداع والتنوع ويُشجعون على الطاعة والخضوع، بل يصبح ذلك مطلبًا حتميًّا. يقول فريري:

> ليس من المستغرَب أن المفهوم المصرفي في التعليم يَعتبر البشر كائناتٍ قابلة للتأقلم وطيِّعة. وكلما أمعن الطلاب في تخزين المعلومات المعهودة إليهم، قلَّ تطور الوعي النقدي لديهم الذي كان سيتأتى من سعيهم للتدخل وإحداث

> تغيير في العالم. وكلما قنعوا تمامًا بالدور السلبي المفروض عليهم، مالوا أكثرَ إلى التأقلم مع العالم كما هو ومع الصورة المجتزأة للواقع المودعة في عقولهم. [...] والواقع أن مصالح الطغاة تكمن في «تغيير وعي المقهورين، وليس الموقف الذي يقهرهم»؛ فكلما أمكن أن يُساق المقهورون إلى التكيُّف مع ذلك الموقف، صارت السيطرة عليهم أسهل.[4]

بحسب زعم فريري، فإن معاملة الهدف من التعليم باعتباره استظهارًا للمعلومات يحول دون تنمية القدرة على التفكير النقدي لدى الطلاب. ومع أن انعدام التطور النقدي من شأنه أن يبدوَ عيبًا في النموذج المصرفي للتعليم، يرى فريري أنه لا بد أن يُعد بالأحرى دليلًا على أن نظام التعليم هذا يحقِّق ما صُمِّم لأجله بالضبط.

إن الطلاب، من وجهة نظر فريري، لا يتعلمون كيف ينتقدون المجتمع، بل يتعلمون كيف يمتثلون له. ولهذا السبب يذهب فريري إلى أن النموذج المصرفي في التعليم هو نظام قمعي صمَّمه الطغاة لتعليم المقهورين الرضا بقهرهم. وهكذا تكون حجة فريري ضد التعليم موازيةً لحجة نيتشه ضد الأخلاق. المشكلة في كلتا الحالتين ليست أن المجتمع يفشل في خلق مواطنين صالحين، ولكن المشكلة أن المقصود بـ «الصالح» هو الصالح لـ «المجتمع» لا الصالح لـ «البشر»، للناس الذين عليهم العيش في المجتمع الذي تدعمه هذه الأنظمة التعليمية والأخلاقية.

يمكن الآن اعتبار «داء السرد» الذي أشار إليه فريري هو داء العدمية الذي أشار إليه نيتشه. فالحفاظ على الوضع القائم يتأتى بتقدير الخضوع باعتباره الصواب، وهو التقدير الذي يعززه الحصول على «درجات جيدة» على «جودة الأداء». ومثل تلك المفردات الأخلاقية ترسِّخ مفهوم الامتثال أكثرَ بالربط بين القيم التعليمية والقيم الأخلاقية، فتوضح للطلاب أن عليهم الشعور بالفخر والزهو حين يكونون مطيعين (طالب نابه) والشعور بالذنب إذا كانوا عصاة (طالب بليد). وهكذا غالبًا ما يُقال للطلاب الذين يسرقون أفكار غيرهم إنهم يرتكبون «خطأً» لأنه مخالف للقيم الأخلاقية؛ لأن السرقة الفكرية ضربٌ من «الغش»، والغش فِعل يرتكبه الناس ذوو «الطباع السيئة».

قد يكون نظام التعليم مصممًا بحيث يجعل الطلاب يرون السرقة الفكرية منطقية تمامًا في ضوءِ ما هو متوقع منهم. غير أن النظام الأخلاقي مصمَّم بحيث يحمي نظام التعليم بجعل الطلاب يشعرون بالمسئولية الشخصية عن السرقة الفكرية. فنظرًا لأن النموذج المصرفي في التعليم يحول دون تطوير ملَكة التفكير النقدي لدى الطلاب، فليس

من المرجَّح أن يدرك الطلاب مدى مسئولية النظام التعليمي نفسه عن جعل السرقة الفكرية تبدو منطقية. وإذا حدث وشكَّكوا في نظام التعليم، يُوصمون بأنهم «مشاغبون» ويُعاقبون على «وقاحتهم» مع معلِّميهم. بعبارة أخرى، نظرًا لأن نوعية التعليم المعتد بها حاليًّا قد جرَّدته من قيمته، لا بد أن تتدخل الأخلاق وتملأ الفراغ، بدعم القيم التعليمية الأصيلة المستأصلة (على غرار: التعلم من أجل التعلم) بقيم أخلاقية (من قبيل: التعلم واجب).

وكما حذَّر نيتشه، فإن المجتمع الذي لا يعتد إلا ببقائه، الذي لا يعبأ إلا بحماية الوضع القائم، هو مجتمع مريض، مجتمع يفرز «مواطنين صالحين» لكنهم «بشر طالحون». بالمثل يذهب فريري إلى أن القهر في نموذج المصرف في التعليم يسلب الطغاة والمقهورين على حد سواء إنسانيتَهم. ويرى فريري أن التعلم يتطلب القدرةَ على إقامة حوار، لكن إقامة حوار يحتِّم على أطرافه أن يعتبر كلٌّ منهم الآخر ندًّا وعلى قدم المساواة معه، حتى يكون الحديث متبادلًا وليس من طرف واحد. واختزال التعليم في ضخِّ المعلومات يحول دول تمكُّن المعلمين والطلاب من التواصل معًا كأطراف متساوية لا مجرد طرف عالم وطرف جاهل. وهكذا فإن التعليم القائم على ترتيب تنازلي في تمحوره حول المعلومات يحول دون قدرة البشر على رؤية بعضهم بعضًا بصفتهم بشرًا؛ ومن ثَم يحول دون قدرة كلٍّ من المعلمين والطلاب على التعلم بحق بعضهم من بعض بالتمكن من الدخول في حوار مشترك معًا.

وكما حذَّر نيتشه، فإن المجتمع الذي لا يعتد إلا ببقائه، الذي لا يعبأ إلا بحماية الوضع القائم، هو مجتمع مريض، مجتمع يفرز «مواطنين صالحين» لكنهم «بشر طالحون».

إن هذا الافتقار إلى التعليم الحقيقي لا يضر بالطلاب والمعلمين فحسب، ولكن بالمجتمع بأسره. قد يكون النموذج المصرفي في التعليم مفيدًا في الحفاظ على الوضع القائم في المجتمع، لكنه يضر بمستقبل هذا المجتمع. وكما حذَّر نيتشه، فالحفاظ على المجتمع دون تغيير إنما يؤدي إلى ركوده، وهو ما يؤدي إلى دماره في النهاية. فالتعليم، شأنه شأن الترفيه، من الممكن استخدامه لجعل الحياة أيسر وأكثر استقرارًا، لكن إذا كان الاعتراض والشك ضروريين من أجل النمو، فإن الحياة اليسيرة المستقرة ليست سوى مجرد موت بطيء وأكيد. بعبارة أخرى، الحياة على هذا النحو هي حياة عدمية.

العدمية في العمل

من الحجج التي يمكن الرد بها على انتقادات فريري لنموذج المصرف في التعليم أنه لم يدرك من الأساس أن الغرض الحقيقي من التعليم هو إعداد الطلاب لـ «العالم الحقيقي». والعالم الحقيقي يسير على نمطٍ توجيهي يسير من الأعلى إلى الأسفل. العالم الحقيقي متمحور حول المعلومات. لهذا، إذا تعلَّم الطلاب على النحو الذي دعا إليه فريري؛ أي باعتبار رموز السلطة أندادًا لهم لا أشخاصًا يفوقونهم علمًا ومكانة، وتعلموا الاعتراضَ على الإذعان والتشكيك في القواعد بدلًا من الامتثال لها، فسيواجهون هزةً عنيفة صادمة رغمًا عنهم حين يُنهون دراستهم ويحاولون الحصول على عمل. بعبارة أخرى، نموذج المصرف في التعليم ليس «عدميًّا»، بل «واقعي».

من الصعب معارضة مثل هذا الرأي بشأن العلاقة بين التعليم والعمل؛ فلا شك أننا بحاجة إلى نوع معيَّن من التعليم لإعداد الطلاب لنوعية العمل الذي يرجَّح أن يلتحقوا به. لكن المؤكد أن هذه الحجة تجعلنا نتساءل لماذا صرنا نرتضي هذا النوع بالذات من العمل إذا كان يستلزم هذا النوع بالذات من التعليم. فإن كان فريري محقًّا في أن الطريقة التي نعلِّم بها الطلاب تجرِّدهم من إنسانيتهم، وإذا كانت الحجة المضادة ليست أن فريري مخطئ، ولكننا نعلِّم الطلاب بهذا الأسلوب لأنه يَعدُّهم للعالم الحقيقي، فإن هذه الحجة المضادة في الحقيقة هي مجرد طريقة أخرى للقول بأن «العالم الحقيقي» يجرِّد البشر من إنسانيتهم، وأن علينا أن «نتعلم قبول ذلك» فحسب.

كانت فكرة أن ما درجنا على قبوله باعتباره «العالم الحقيقي» هو عالمٌ يجرِّد فيه العملُ الإنسان من إنسانيته، فكرةً أيَّدها كارل ماركس تأييدًا كان له تأثير بالغ. يمكن أن نجد الركائز الفلسفية لانتقادات ماركس للرأسمالية في مقاله «اغتراب العمل»، الذي لم ينتهِ منه ولم ينشره قط. يحلل ماركس في هذا المقال الطرقَ المتعددة التي يمكن أن تنال بها محاولتنا لكسب المال من آدميتنا في نهاية الأمر، وشتى الطرق التي يُعمي بها المال بصيرتنا لينتهي بنا الحال أيضًا أكثر اكتراثًا بحلم الثراء من اكتراثنا بحقيقة أننا لم نَعُد بشرًا.

يرى ماركس أن «العمل» هو عملية نصنع من خلالها الأشياء، الأشياء التي نحتاج إليها حتى نتبين ماهيتنا. إن الطفل حين يبني قلعة من الرمال ويحاول باستماتة أن يجعل أباه يتحول ببصره عن شاشة هاتفه حتى يرى ما بناه، لا يحاول بذلك أن يجعل أباه يبدي تقديرَه لقلعة الرمال فقط، بل له هو أيضًا. أو بعبارة أكثر تحديدًا، إن تقدير

الأب لقلعة الرمال التي بناها ابنه هو تقديره له هو أيضًا. إنه حين بنى قلعةَ الرمال بذل فيها من جهده؛ ومن ثَم فإن رأي أبيه فيما صنعه يعادل رأيه فيه هو شخصيًّا. نحن نبني قلاعًا من الرمال لنتبيَّن ما إذا كنا مبدعين، ونلقي النِّكات لنتبيَّن ما إذا كنا ظرفاء، ونقيم حواراتٍ لنتبيَّن ما إذا كنا مُسلِّين. نحن نصنع الأشياء لنتبين ماهيتنا؛ لأننا نعرِّف أنفسنا بما نصنعه ومن خلاله.

في المجتمع الإقطاعي، حيث كان تبادل البضائع عن طريق المقايضة، كان الناس يتعرفون بعضهم على بعض عن طريق عملِ كلٍّ منهم. وهكذا فإن صناعة الأشياء ليست السبيلَ لتبيين هويتنا فقط، بل لتبيين هوية الآخرين أيضًا. ومن ثَم فإن العمل ضروري لا من أجل اكتشاف المرء هويته فحسب، بل لبناء المجتمع أيضًا. ربما يمكن أن نرى العلاقة بين العمل والهوية والمجتمع في أوضح صورها في شيوع اسم سميث (المشتغِل بالمعادن). فالحدادون (سميث) وصُنَّاع المشغولات الذهبية (جولدسميث) وصُنَّاع المشغولات الفضية (سيلفرسميث)، عرَفَهم أفرادُ مجتمعاتهم لاشتغالهم بالمعادن؛ ومن ثَم صاروا معروفين بالاسم سميث (أو ما يقابله من الأسماء الأخرى المشارِكة لها في الأصل اللغوي، مثل شميت (بالألمانية)، وكوفالسكي (بالبولندية)، وكوفاك (بالسلوفاكية)، وفيرارو (بالإيطالية)، وهيريرا (بالإسبانية)، وفيبر (باللاتينية)). كذلك ما زال لدينا في العصر الحاضر أسماء أخرى شائعة تشير إلى مهنٍ على غرار آبوت (رئيس دير)، وآرتشر (رامي السهام)، وبيكر (خبَّاز)، وباربر (حلاق)، وكاربنتر (نجار)، وكوك (طاهٍ)، وفارمر (مزارع)، وفيشر (صياد سمك)، وجليزر (تاجر زجاج)، وجلوفر (صانع القفازات)، وهانتر (صيَّاد)، وجادج (قاضٍ)، ونايت (فارس)، وميسون (بنَّاء)، وبينتر (دهَّان)، وشيبرد (راعي غنم)، وتانر (دبَّاغ)، وتايلور (حائك)، وهذا غيضٌ من فيض. بعبارة أخرى، العمل جزء جوهري من الهوية؛ حتى إنه من الممكن أن يظل عمل الأسلاف يعرِّف هوية عائلة الشخص أجيالًا قادمة.

وهذه العلاقة الجوهرية بين الهوية والعمل هي ما جعلت ماركس يصبُّ اهتمامه على نشأة التصنيع من خلال تقسيم العمل. من المؤكد أن التحوُّل من أداء العمل بواسطة حِرفيين أفراد إلى أدائه بواسطة أشخاص متعدِّدين يعملون على خط تجميع ساعد على تسريع الإنتاج وجعله أكفأ. لكننا حين نسمي هذا ببساطة «تقدمًا»، فنحن بذلك نتجاهل ما يفعله تقسيم العمل بالعمال. ففي حين أن مخاوفنا بشأن الصناعة غالبًا ما تنحصر في ظروف العمل المريعة في المصانع، يوضِّح ماركس من جهة أخرى كيف أن تقسيم العمل

في حد ذاته يؤذي العمال. من الممكن تحسينُ ظروف العمل، لكن مع تقسيم العمل إلى مهامَّ يمكن القيام بها ساعاتٍ متواصلة دون حاجة إلى تركيز، صار العمَّال منعزلين عن عملهم؛ ومن ثَم صاروا منعزلين عن هويتهم.

وهكذا تنشأ أزمة هوية حين نفقد السيطرة على ما نصنعه. وكما أوضح تشارلي تشابلن في فيلم «العصور الحديثة» (مودرن تايمز) (١٩٣٦)، يصنع العاملون في خطوط التجميع أجزاءً من أجزاء من أجزاء، ويعملون دون أن يعلموا ماذا يصنعون أو لماذا، وبذلك يصبحون مجرَّد تُرس آخر في آلة. وكما بيَّن مايك جادج في فيلم «ساحة العمل» (أوفيس سبيس) (١٩٩٩)، فإن الانتقال من خط التجميع إلى حُجيرات في المكاتب لم يساعد في التخفيف من وطأة شعور العاملين بأنهم مجرَّد تروس في آلة، بل قد يكون زاده سوءًا. والآن وقد تحسَّنت ظروف العمل، وصار لدينا رعاية صحية، و٤٠ ساعة عمل أسبوعيًّا، وإجازات مَرضية، وإجازات سنوية، وآلات لتصوير مستندات، وماكينات لإعداد القهوة، فلم يتبقَّ لدينا من الأسباب لكره العمل سوى «العمل نفسه».

لقد حوَّلت الصناعة وما تلاها من ثورات في الإنتاج العملَ من مصدر للهوية إلى مصدر للبؤس والشقاء. فلم يَعُد الإحساس بالانتماء إلى المجتمع الناتج عن العمل نابعًا من مشاركتنا إبداعاتنا بعضنا مع بعض، بل بات يتأتَّى من تقاسمنا كراهية العمل بعضنا مع بعض. لهذا وصف ماركس العمل في الزمن المعاصر في إطار «الاغتراب»؛[5] إذ صارت ثمرات عملنا غريبةً عنَّا، ومن ثَم صرنا أغرابًا عن أنفسنا، وعن بعضنا البعض، وعن معنى الإنسانية. لا يسعنا سوى تعريف أنفسنا من خلالِ ما نصنعه، لكن منذ الثورة الصناعية صار المعنى الوحيد لـ «ما نصنعه» هو «كم نكسِب من المال». ومن ثَم نعرِّف أنفسنا للآخرين لا بأن نريهم مَن نحن، بل بإطلاعهم على شيكات رواتبنا.

وحين يعرِّف الشخص نفسه براتبه فهو بذلك يعرِّف نفسه بما يستهلكه بدلًا من أن يعرِّفها بما يستطيع صُنعه، مستبدلًا الزهوَ بما يمتلكه بالزهو بما يصنعه. نحن نعمل حتى نكسب المال، فنؤجر عقولنا وأجسادنا لمن يدفع أعلى مقابل. وبذلك لا تعود عقولنا وأجسادنا تمثِّل هويتنا، بل تصبح مجرَّد وسائل تحت تصرُّفنا من أجل كسب المال؛ ومن ثَم لا يعود لها غرض لدينا أكثر من الغرض من الموظفين لدى رب العمل. وبناءً على ذلك، لا تكون ثنائية العقل والجسد مجرَّد نظرية ميتافيزيقية، بل أيضًا استراتيجية فعَّالة للإدارة.

من الوسائل الممتازة لكسب المال تطبيق استراتيجية تقسيم العمل على أنفسنا. فمن خلال محاولة تقسيم أنفسنا إلى ذواتٍ جسدية وذوات عقلية، يمكننا تعظيم إنتاجية الأولى

وتقليل إنتاجية الثانية. غير أن القدرة على زيادة إنتاجية عملنا لها تكلفة باهظة، حسبما يوضِّح ماركس:

> ما العناصر المؤدية إلى اغتراب العمل إذن؟ أولًا: حقيقة أن العمل قد صار «غريبًا» بالنسبة إلى العامل؛ أي لا ينتمي إلى كيانه؛ ومن ثَم لا يعبِّر عن نفسه في عمله، بل ينكرها، ولا يشعر بالرضا بل يشعر بالتعاسة، ولا ينمي طاقته الجسدية والذهنية بحرِّية بل يقهر جسده ويهلك عقله. ولذا لا يشعر العامل بنفسه إلا خارج عمله، ويشعر بالاغتراب داخل عمله. يشعر براحته في الساعات التي لا يعمل بها، وحين يعمل لا يشعر بالراحة. ومن ثَم فإن عمله ليس طوعيًّا، بل بالإكراه؛ أي «عمل قسري». ولذا فهو لا يشبع حاجة، بل هو مجرد «وسيلة» لإشباع حاجات قائمة خارجه. ومما يدل بجلاء على ما يعانيه من اغتراب الشخصية الهروبُ من العمل كأنه الطاعون بمجرَّد انتفاء القهر الجسدي أو أي قهر آخر.[6]

بعبارة أخرى، من الأسهل كثيرًا أن نجتاز كلَّ يوم من أيام العمل إذا كان بمقدورنا إنجاز مهامنا دون الاضطرار إلى «إدراك» ما نفعله. فالتفكير والتأمل والوعي غالبًا ما يضر بقدرتنا على الاستمرار في العمل، سواء كان عملنا هذا في مصنع أو على جدول بيانات ملف إكسل. وكلما أمكن أن يكون العمل آليًّا، كنا أقدرَ على العمل كالزومبي. وكلما كنا أقدرَ على العمل مثل الزومبي، قلَّ شعورنا بالعمل أثناء أدائه؛ فكائنات الزومبي «لا تشعر بشيء على الإطلاق».

إذا كنا نقضي ثلث عمرنا في النوم، ونقضي وقتنا في العمل ونحن نحاول حمْل أنفسنا على النوم، فإننا بذلك لا نقضي الجزء الأكبر من حياتنا «نتصرف» مثل الزومبي، بل نصبح كائنات زومبية بالفعل. فحين يكون المرء عاملًا، حين يُضطر إلى العمل لكسب قُوته، فهذا يعني أنه واحد من الموتى الأحياء، كما بيَّن المخرِج جورج إيه روميرو في كثير من الأفلام الزاخرة بالمعاني والرسائل المُبطنة. ونكون في أقصى حالات السعادة حين يمكننا أن نهلك أذهاننا في العمل ونهلك أجسادنا بعد العمل؛ ولهذا السبب نطلق على الوقت الذي نقضيه بعد العمل «نأكل ونشرب ونتزاوج»[7] مغرقين أنفسنا في حالة من الخدر، ساعة الحظ.

لا شك أن العمل، كما يوضح ماركس، حتى إن لم يَعُد يؤدي الغرض الذي كان يؤديه من قبل، وهو «إشباع حاجة»، فهو لم يَعُد بلا غرض؛ إذ بات الآن «وسيلة لإشباع

حاجات قائمة خارجه». نحن لا نحول أنفسنا إلى موتى أحياء بلا مقابل، بل لتدبُّر المال اللازم حتى نأكل ونشرب ونتزاوج. إذن فالمشكلة التي يشير إليها ماركس في هذا المقام لا تكمن في أن العمل صار بلا معنًى، بل في أننا نظل نجده ذا معنًى بما يكفي للاستمرار فيه، حتى وإن صار منفرًا وسالبًا لآدمية الإنسان. لقد استُبدل معنى المال بمعنى العمل. بيْد أن المال، سواء كان قطعة من المعدن، أو الورق، أو شفرة (كما هو الحال في الآونة الأخيرة) هو شيء بلا معنًى في حد ذاته، سوى أننا نستطيع المقايضة به للحصول على سلع وخِدمات. لذا فإن السلع والخدمات التي يمكننا شراؤها بالمال الذي نحصل عليه من عملنا لا بد أن تكون هي ما يحفزنا على الاستمرار في العمل بعد أن صار عملنا نفسه بلا معنًى.

> حين يكون المرء عاملًا، حين يُضطر إلى العمل لكسب قوته، فهذا يعني أنه واحد من الموتى الأحياء، كما بيَّن المخرِج جورج إيه روميرو في كثير من الأفلام الزاخرة بالمعاني المُبطنة.

ولكن نظرًا لأن هذه السلع والخِدمات ينتِجها عاملون مثلنا، هم أنفسهم لا يعملون من أجل العمل ولكن من أجل المال، فقد فقدت هذه السلع والخدمات هي الأخرى ما كان لها من معنًى يومًا ما. فقد صارت السلع تُنتَج بكمياتٍ ضخمة، ومن ثَم لم تَعُد تدل على شخصية صانعها بأي حال. أما الخدمات فربما ما زالت تُقدَّم بابتسامة، لكن ليس لأنها ما زالت تمثل تفاعلًا إنسانيًّا حقيقيًّا، بل لأن العاملين في قطاع الخدمات يُروَّضون من قِبل رؤسائهم على الابتسام لتجنُّب الفصل، ويُروَّضون من قِبل العملاء على الابتسام للحصول على إكرامية.

إذن فالبضائع والخدمات ذات معنًى ليس لأننا نتعرف من خلالها على الأشخاص الذين يقدِّمونها، بل لما تجعلنا نشعر به لحصولنا عليها. ربما لم نَعُد نأبه بمَن يُعدُّ طعامنا أو يصلِح لنا السباكة، لكننا ما زلنا بحاجة إلى تناول الطعام والاستحمام. وحين نضحي قادرين على شراء طعامٍ أفضل والحصول على حمَّامات أفضل، نصير قادرين على الانتقال من مجرد إشباع حاجاتنا إلى إشباع رغباتنا بدلًا من ذلك. وهذا الوعد بأن نصير قادرين على إشباع رغباتنا هو ما يحفزنا إلى الاستمرار مدةً طويلة في العمل بعدما لم يَعد العمل نفسه مشبِعًا ولا مرغوبًا. العمل في حد ذاته ليس له معنًى. والمال الذي نتحصل عليه من العمل ليس له معنًى في حد ذاته. والسلع والخدمات التي نحصل عليها بالمال ليست ذات معنًى في حد ذاتها. أما الشعور بالرضا الذي تحقِّقه لنا السلع والخدمات فله معنًى.

غير أنه من الجائز أن يبدو هذا المعنى الجديد الذي يصفه ماركس للعمل مبنيًّا على فرضية أن «الإنسانية تعني الخَواء». فإذا كان شعور الرضا والإنجاز لا يأتي عن طريقِ ما نفعله، بل من خلالِ ما يمكننا شراؤه؛ أي من خلال السلع والخدمات التي يمكننا الحصول عليها، فنحن إذن من دون تلك السلع والخدمات لا شيء. فلا نعود قادرين على الشعور بالرضا، ولا نعود قادرين على رؤية إبداعاتنا مرغوبة. وبدلًا من ذلك نلجأ إلى إشباع ذواتنا عن طريق الامتلاك والاستهلاك؛ لأن ما يمكننا امتلاكه واستهلاكه مرغوب فيه. لكن إذا كنا فيما مضى قادرين على إشباع ذواتنا من خلالِ ما يمكننا فعله وليس ما يمكننا امتلاكه، حسبما يفيد ماركس، فبذلك لا تكون الرغبة في الامتلاك والاستهلاك فطريةً؛ فهي في حد ذاتها شيء اكتسبناه واستهلكناه.

إن كون هذه الرغبات غير فطرية هو أمرٌ منطقي، بما أن رغبتنا في السلع والخدمات غالبًا لا يكون لها علاقة بالسلع والخدمات في حد ذاتها. إن ما نرغب فيه هو مكانة تلك السلع والخدمات في المجتمع والمكانة التي نكتسبها بالتبعية عن طريق اقتراننا بها. فإذا كان المجتمع ينظر إلى سلع وخدمات معينة باعتبارها رفاهية، فإن امتلاك تلك الرفاهيات يعني أن المجتمع يعتبرها من قبيل الحياة المرفهة. وإذا استطعنا أن نعيش حياةً يرغب فيها الآخرون، نستطيع عندئذٍ أن نشعر بأنفسنا مرغوبين. غير أن تلك المرغوبية النابعة من الاقتران بالأشياء يمكن أن تكون خداعة بطبيعة الحال، كما أوضح إيدي ميرفي في فيلم «القدوم إلى أمريكا» (كامينج تو أمريكا) (١٩٨٨)؛ إذ لا يسعنا على الإطلاق أن نعلم ما إذا كان الناس الذين يدَّعون أنهم يرغبون فينا سيظلون راغبين فينا إذا ألمَّ بنا سوء حظ ولم يَعُد لدينا تلك السلع والخدمات المرغوبة. بعبارة أخرى، نظل شاعرين بالخَواء حتى حين نحقِّق ذواتنا بهذا الأسلوب.

لكن هذا الشعور بالخَواء، كما حذَّرَنا سقراط في خاتمة كتاب «جمهورية أفلاطون»، لا يدفعنا إلى إدراك أن الامتلاك والاستهلاك لا يُشبعان ذواتنا فعليًّا. بل يدفعنا هذا الخَواء إلى السعي إلى مزيد ومزيد من الامتلاك والاستهلاك بلا نهاية. يقول أفلاطون:

> لذا فإنَّ أولئك الذين لا عهدَ لهم بالعقل أو الفضيلة، المشغولين دائمًا بالولائم وما شابه، يكونون في المراتب الدنيا من الحياة، وإذا علوا بلغوا المراتب الوسطى، ويظلون طوال حياتهم هائمين على هذا النحو، فلا يتجاوزونها للمراتب العليا الحقة أبدًا، ولا يتطلعون إليها ولا يرتقون؛ ومن ثَم لا يشبعون بما هو واقع حقًّا، ولا يذوقون أيَّ متعة دائمة أو خالصة أبدًا. فهم ينظرون دائمًا نحو الموائد،

> ويأكلون ويَسمنون ويتناسلون. ولكي يتفوقوا على الآخرين في هذه الأشياء، يرفسونهم ويناطحونهم بأظلاف وقرون حديدية، فيقتل بعضهم بعضًا؛ لأن نَهَمَهم لا يشبع. ذلك أنهم يحاولون ملء وعاء مليء بالثقوب، ولا الوعاء ولا الأشياء التي يحاولون أن يملئوه بها حقيقيان.[8]

إذا كان الامتلاك والاستهلاك يجعلاننا نشعر بالإشباع — وإذا كانا هما وحدهما ما يجعلاننا نشعر بالإشباع غالبًا في نظام العمل الحالي — فإن ذلك الإشباع القصير الأجل بطبيعته إنما سيزيدنا عزمًا على الامتلاك والاستهلاك بقدرِ الإمكان. وكما يوضح أفلاطون، فإن مَن يسعون إلى مثل هذا الإشباع غير المشبع هم أولئك «الذين لا عهد لهم بالعقل أو الفضيلة». بعبارة أخرى، إذا كانت الحياة الوحيدة التي نعرفها هي حياة الامتلاك والاستهلاك، فلن ندرك أن الحياة التي نؤدي فيها أعمالًا بلا معنًى، من أجل الحصول على مال بلا معنًى، لشراء بضائع وخدمات بلا معنًى، من أجل شعور بالرضا والإشباع بلا معنًى، هي حياة بلا معنًى، بل سنرى أنها «العالم الحقيقي».

وكما يستخلص ماركس، إذا صرنا نرى واقعًا عديم المعنى «واقعًا حقيقيًّا»، فهذا لا يرجع إلى أن «الواقع بلا معنًى»، ولكن لأن من مصلحة شخص آخر أن يكون لديه عاملون يرتضون بانعدام المعنى ويرونه واقعًا. يقول ماركس:

> إذا كانت حصيلة العمل لا تخص العامل، إذا كانت ثَمة سلطة غريبة تواجهه، فما ذلك إلا لأنه يخص «شخصًا آخر غير العامل». إذا كان العمل شقاءً للعامل، فلا بد أنه متعة وبهجة لشخص آخر. لا الآلهة، ولا الطبيعة؛ وحده الإنسان مَن يستطيع أن يمارس هذه السلطة الغريبة على الإنسان.[9]

إن حمل العمال على الاعتقاد بأن ليس لديهم خيار سوى العمل من أجل كسب العيش هو اعتقاد يفيد بلا ريب أشخاصًا ليسوا بحاجة إلى العمل لكسب العيش، على الأقل ما دام هناك عمال يمكنهم أن يعيشوا عالةً عليهم. وبذلك يكون السؤال الذي يحتاج إلى إجابة هو: كيف ولماذا اقتنع الناس بهذا الاعتقاد؟

الإجابة عن هذا السؤال، من وجهة نظر ماركس، هي أن العمال كانوا على استعداد للعمل من أجل كسب العيش لاعتقادهم أن النفع (المال على سبيل المثال) سيفوق التكلفة (خسارة آدميتهم على سبيل المثال). أما أفلاطون، فإجابته عن هذا السؤال هي أن العمال كانوا على استعداد للعمل لكسب قوتهم لاعتقادهم أنه الطريقة الوحيدة للعيش. ومن ثَم،

كان تكوين تلك القناعات يتطلب من العمال أن يكونوا قادرين على النأي بأنفسهم عن إنسانيتهم دون القلق من العواقب من جهة، ومن جهة أخرى كان عليهم أن يتعلموا الخضوع للواقع بدلًا من الاعتراض عليه. بعبارة أخرى، إذا أردت أن يقتنع الناس بفكرة أن العمل من أجل كسب العيش هو الطريقة الوحيدة للعيش، فأنت تريد أن يقتنع الناس بالعدمية.

إذا استطعنا أن نشتِّت أنفسنا عما نفعله بأنفسنا — حين نحملق في الشاشات ساعات متتالية يوميًّا على سبيل المثال — فإننا نستطيع العمل من أجل كسب العيش دون الشعور بأننا على قيد الحياة إلى حد الاهتمام بالعواقب. إذا كان بإمكاننا أن نتعلم في المدارس كيف نكون خاضعين بدلًا من تعلُّم النقد — بأن نكتسب قناعة بأننا أوعية فارغة، وأن رموز السلطة لديهم كل الإجابات مثلًا — فمن الممكن عندئذٍ أن ندرج على الاقتناع بأن العمل من أجل كسب العيش ليس سلوكًا عدميًّا، بل ببساطةٍ سلوك «طبيعي». ومن ثَم فإن العدمية في المنزل، والعدمية في المدرسة، والعدمية في العمل ليست أمثلة مختلفة على نفس «السلوك العدمي»، بل هي أجزاء مختلفة من نفس «النظام العدمي».

إذا كنا نعيش في عالَم عدمي، فهذا ليس لأن العالم عدمي، ولكن لأن تسليمنا بالعدمية يكرس للعالم الذي نعيش فيه. وكلما صرنا أكثرَ تسليمًا بالعدمية، أصبحنا أكثرَ عرضة للاستغلال. إذا اعتقدنا أن كوننا بشرًا يعني أن نكون خاوين، وأن حياتنا بلا معنًى في الأساس، وأننا بحاجة إلى أن نمتلك ونستهلك حتى نشعر بالإشباع والرضا، فإن مقايضتنا القدرةَ على الامتلاك والاستهلاك بإنسانيتنا لا تبدو «تجريدًا من الإنسانية»، بل تبدو ﻛ «صفقة». لذا فإن أفضل سبيل لفهم العدمية ليس أن نراها تجربة فردية توجد أينما وُجد العدميون، بل أن نراها تجربة ظهرت نتاجًا لنظامٍ يتغذى على العدمية، نظام يتغلغل في كل جانب من جوانب الحياة البشرية.

إن القول بأن العدمية حقيقة لا جدال فيها ليس مجرد ادعاء «بشأن» طبيعة الواقع، ولكنه ادعاء يسهم في «تشكيل» الواقع. فلا يمكن اعتبار العدمية مجرَّد موقف أخلاقي أو ميتافيزيقي فقط دون تجاهل أبعادها السياسية. إذا كانت مساعدة الناس على القبول بالعدمية كوضع طبيعي يساعد على استغلال الناس وتجريدهم من إنسانيتهم، فإن الحجج التي تتناول العدمية باعتبارها قصورًا فرديًّا أو واقعًا كونيًّا هي حجج تخدم أغراضًا استغلالية وتهدف إلى تجريدهم من إنسانيتهم.

إننا إذا رأينا العدمية طريقةً لوصف الاعتقادات الأخلاقية لشخصٍ ما (أو انعدامها)، فنحن بذلك نختزل العدمية في مسألة يمكن للأفراد فقط أن يحلوها بمفردهم. وإذا رأينا

العدمية طريقة لوصف المغزى من الكون (أو انعدام مغزاه)، فإننا بذلك نرتفع بالعدمية إلى مستوًى يجعل منها مسألة، وحدَهم الآلهة مَن يستطيعون حلَّها بمفردهم. وبذلك يحول كلا الأسلوبين في رؤية العدمية دون أن ندرك الحاجة إلى مواجهة العدمية كمسألة لا يمكن حلها إلا «على نحوٍ جماعي»، على المستوى القائم بين الأفراد والآلهة؛ أي على المستوى «السياسي».

العدمية في الدوائر السياسية

عبَّرت هانا آرنت عن الجانب السياسي للعدمية وصلتها بالسياسة أيَّما تعبير. ففي كتاب «مقدمة في السياسة» (١٩٥٥) — الذي لم تتمه آرنت لكنه ما زال يُنشر منذ ذلك الحين في هيئة مقال طويل — تعزي آرنت تاريخ معنى كلمة سياسة إلى أصولها اليونانية القديمة. تقدم آرنت هذا التحليل التاريخي لتبيِّن لنا أن مفهومنا عن «السياسة» في العصر الحاضر لا يمت بصلة إلى مفهوم أفلاطون وأرسطو عن «السياسة».

في عصرنا الحالي غالبًا ما نرى أن السياسة هي الحكومات والانتخابات والحدود والقوانين والجيوش والضرائب والسياسات الداخلية والسياسات الخارجية، والفساد بالطبع. أو بعبارة أخرى، السياسة اليوم هي في الأساس كلُّ ما ننتخب ممثلين عنَّا حتى يتدبَّروه بحيث لا نُضطر إلى الانشغال به. أما في زمن أفلاطون وأرسطو، فكانت السياسة نشاطًا يمارسه الناس لا كوسيلة لغاية بل كغاية في حد ذاته، نشاطًا يحدِّد معنى أن تكون بشرًا.

والسؤال الذي تحاول آرنت الإجابةَ عنه في هذا المقال هو: «هل ما زال هناك أي معنًى للسياسة على الإطلاق؟»[10] كانت السياسة تعادل الحرية لدى اليونانيين القدماء. قد نعتقد أننا في العصر الحالي نشارك الإغريق هذا المعنى للسياسة؛ إذ نعتقد أن السياسة هي السبيل لـ «حماية» الحرية. إذا كنا نرى أننا وُلدنا أحرارًا لكننا وُلدنا ضعفاء أيضًا، فنحن إذن نرى السياسة شرًّا لا بد منه، ولكنه شرٌّ لا بد منه فقط ما دام يساعدنا على العيش بحيث يتسنَّى لنا الاستمتاع بحريتنا. يرى الكثيرون السياسة قيدًا على الحرية، ولذا نتخيَّل أن اليوتوبيا ستكون عالمًا لا حاجة له إلى السياسة. وكما تشير آرنت، صار التفكير في عالم مثالي شائعًا بالأخص بعد الحرب العالمية الثانية؛ إذ ترتَّب على ظهور الحكم الشمولي واختراع القنبلة الذرية أن صار الناس لا يرون السياسة وسيلة لحماية الحرية، بل تهديدًا لها، بل تهديدًا للحياة نفسها.

أما الإغريق، فكان اعتبار السياسة وسيلةً، سواء لحماية الحرية أو خطرًا على الحرية سيبدو منافيًا للمنطق؛ لأن السياسة لديهم هي الحرية. كانت السياسة في الأصل تُعتبر نشاطًا يمارسه أولئك الذين كانوا قادرين على تحرير أنفسهم مما كان يعتبر لا إنسانيًّا؛ ولهذا السبب كان انخراط المرء في السياسة يعني أنه إنسان. كان الشيء غير الإنساني هو الإكراه. فكان إكراه المرء على فعل شيءٍ ما — سواء كان مَن أجبره شخصًا أو الطبيعة — يعني أنه يعيش حياته كالحيوان، كشيء أقل من البشر. فالحيوانات تتصرف بدافع الضرورة، أما البشر فقادرون على التصرف من تلقاء أنفسهم من دون مؤثر خارجي. أو بعبارة أخرى، يملك البشر «الفعل»، أما الحيوانات فلا تملك إلا «ردَّ الفعل». وكما تشير آرنت، حين يعرِّف أرسطو البشر بأنهم كائناتٌ سياسية، فهو لا يقصد بذلك أن البشر طالما كانوا منخرطين في السياسة وسيظلون كذلك دائمًا، بل يقصد أن الكائنات التي تستطيع الانخراط في السياسة هم البشر. وقد رأى الإغريق أنفسهم — وأنفسهم فقط — بشرًا لأنهم حقَّقوا ما لم يحققه آخرون، وهو إقامة الدولة-المدينة أو «البوليس»، إقامة ساحة لممارسة السياسة.

ونظرًا لأن حاجاتنا الحيوانية — مثل الأكل والشراب والتناسل — كان يراها الناس حاجاتٍ يمكن تدبُّرها في المنزل، فقد ارتبط المنزل بالإكراه بدلًا من الحرية. وبناءً على ذلك تطلَّبت الحرية القدرةَ على مغادرة المنزل، وترك المرء ضرورات الحياة التي تجبرنا الطبيعة على إشباعها. بعبارة أخرى، كانت حرية المرء تقتضي استعباد شخص آخر. وفي هذا الصدد كتبت آرنت تقول:

> على خلاف كل أشكال الاستغلال الرأسمالي، التي تسعى وراء أغراض اقتصادية في المقام الأول هدفها زيادة الثروة، كان الهدف من استغلال العبيد في بلاد اليونان القديمة هو تحرير سادتهم تمامًا من العمل بحيث يستطيعون الاستمتاعَ بحرية الساحة السياسية. وقد تحقق هذا التحرر بالقوة والإكراه، وقام على الحكم المطلق الذي مارسه ربُّ كل منزل على أهل بيته.[11]

بدلًا من أن يرى الإغريق أن العبيد هم أناس سلبهم الاستعباد إنسانيتهم، كانوا يرون أن أي شخص لا يماثلهم، شخص لم يكن رب منزل، هو شخص «وُلد من أجل الخدمة». وبناءً على ذلك وكما حاجج أرسطو، كان العبيد هم أولئك الذين بإمكانهم — بل عليهم — تلبية الحاجات الضرورية غير الإنسانية للمنزل؛ ليُتيحوا لأولئك القادرين على أن يكونوا بشرًا «رفاهية» أن يكونوا بشرًا.

لم تكن الرفاهية — أو تحرُّر المرء من عبء تلبية حاجاته ومنزله — آنذاك تُعتبر حرية، بل كانت «شرطًا مسبقًا» للحرية. فكان بإمكان رب المنزل، وقد ضمن لنفسه الرفاهية، أن يغادر الحيز الخاص للمنزل ويخطو إلى العالم العام للمدينة. فقد أتاحت المدينة ساحة للسياسة، وللحرية بالتبعية؛ لأنها أقامت مكانًا خارج المنزل حيث كان بإمكان «المواطنين» (أي أرباب البيوت من الرجال الإغريق البالغين) أن يلتقوا ويتحدثوا.

كان معنى أن تكون مواطنًا أن تعتبر المواطنين الآخرين أندادًا لك، وأن يعتبرك المواطنون الآخرون ندًّا لهم، لكم المكانة نفسها في المدينة. ومن هذا المنطلق كانت الساحة السياسية مكانًا حيث يستطيع المواطنون الحديثَ مع نظراءَ لهم وبصفتهم نظراء متساوين. من ثَم لم تكن المساواة إلا نتيجة لشرط أن تكون المدينة ساحة للحرية. كانت الحرية بالنسبة إلى اليونانيين القدامى هي التحرُّر من الإكراه لا بمعنى التحرر من الحاجات الطبيعية فحسب، ولكن أيضًا بمعنى التحرر من التفاوت الطبقي.

لذا كانت التفاوتات التي أوجدت المدينة (اليوناني أعلى شأنًا من غير اليوناني، الزوج أعلى شأنًا من الزوجة، الأب أعلى شأنًا من الابن) هي التي أتاحت المجالَ لخلق قيمة المساواة بين المواطنين في «الأجورا». كانت الأجورا، أو الميدان العام، هي المكان المخصص في المدينة للقاء بين المواطنين حيث يمكنهم الحديث معًا بـ «حرية»، دون الحاجة إلى الانشغال بتلبية حاجاتهم أو الانشغال بإصدار الأوامر. وكانت الشئون الداخلية وكذلك الشئون الخارجية يَعُدها الإغريق حينذاك شئونًا «غير سياسية».

تنطوي إدارة الاقتصاد أو إدارة شئون الجيش على إصدار الأوامر. ولما كانت الأوامر تحتم أن تكون العلاقة بين متحدث يأمر ومستمع يطيع، فلم يكن الحوار المشتمل على أوامر مساويًا لِما اعتبره الإغريق حوارًا حرًّا. كانت الأجورا ساحةً سياسية؛ لأنها كانت ساحةً استطاع فيها المواطنون أن يكونوا بشرًا، ساحةً استطاع فيها المواطنون أن يكونوا بين نظراء لهم، ساحةً أمكن للمواطنين فيها التحرر من الإكراه ونيل حرية الكلام.

لم تكن حرية التعبير بالنسبة إلى الإغريق طريقةً لإبداء الآراء، بل طريقة لمشاركة الآخرين العالم. فلما لم يكن بإمكان أي مواطن وحدَه أن تكون لديه رؤية كاملة للعالم، فقد كانت محاولة تكوين صورة كاملة للعالم تستلزم أن يجتمع المواطنون الأفراد معًا وتبادل النقاش معًا حول رؤاهم المحدودة للعالم. وتعبِّر آرنت عن ذلك بقولها:

> في حرية الحوار بعضنا مع بعض وحدَها يتضح العالم الذي نتحدَّث عنه بكل جوانبه بموضوعية وجلاء. إن العيش في عالم واقعي والتحدث معًا هما في

> الأساس شيء واحد، وقد بدت الحياة الخاصة لليونانيين «غبية» لأنها افتقرت إلى التنوع الذي يتأتى من الحديث عن شيءٍ ما، ومن ثَم اختبار الكيفية الحقيقية التي تسيِّر الأمور في هذا العالم.[12]

إذا كان المنزل هو الساحة الخاصة لتلبية الحاجات الحيوانية، فالأجورا هي الساحة العامة لإشباع حب المعرفة والفضول الإنساني.

بالرغم من أننا لم نحتفظ بهذه الرؤية للسياسة في أفعالنا، فقد احتفظنا بها في لغتنا، كما نفعل حين نصف السياسة بأنها «بناء للإجماع». والتوصل إلى إجماع (consensus) هو ما يحدث حين نشارك رؤيتنا للعالم (-sensus) مع آخرين (-con). بالمثل، صار من المسلَّم به اليوم وجوب أن تكون الاتفاقات السياسية قائمةً على «المنطق السليم». ورغم أننا قد لا ندرك ذلك، فإن هذه الفكرة تعود في أصلها إلى مفهوم «الحس المشترك»، الذي يمكن فهمه بمعناه الإبستمولوجي باعتباره الحكم القائم على اتفاق حواس الشخص، أو بمعناه السياسي باعتباره الحكم القائم على الإدراك الحسي للتوافق بين أفراد المجتمع.

لهذا السبب اعتبر الإغريق الخصوصيةَ والوحدة «حماقة»، انعزالًا عن العالم، والتزامًا للصمت داخل رؤية محدودة للعالم. فكانوا يرون أن المواطنين بحاجة إلى الاجتماع معًا لتوسيع نطاق رؤاهم على نحوٍ جماعي حتى يتحاشوا أن تكون وجهات نظرهم عن الواقع غيرَ مكتملة وغير مترابطة، وأن تكون مجرد وجهات نظر «فردية». بعبارة أخرى، إذا كانت السياسة تعني الحرية، وإذا كانت الحرية تعني أن تصير إنسانًا، فلا يمكن للفرد أن يصير إنسانًا بمفرده. إن صيرورتك إنسانًا هو مشروع سياسي، مشروع «عام» و«تعاوني» في جوهره. أو كما عبَّر أرسطو عن الأمر: «الإنسان كائن اجتماعي بطبيعته.»[13]

بوسعنا الآن أن ندرك لماذا كانت السياسة لدى الإغريق غايةً في حد ذاتها وليست وسيلة لغاية. لم تكن غاية السياسة في الأصل حمايةَ الحياة حتى يمكننا الاستمتاع بالحياة «على نحو فردي»، بل كانت غايتها إرساء الحرية حتى يمكن أن نجعل للحياة معنًى لنا «جميعًا». وهذا ما أَعُدُّه جوهر تحليل آرنت في هذا المقال. لقد زدنا من عدد الناس التي يمكنها المشاركة في السياسة إلى حد كبير في العصر الحديث، لكن نظرًا لأننا قلَّصنا نطاقَ العملية السياسية إلى حد كبير، فقد جعلنا تلك المشاركة «بلا معنًى».

تُرجِع آرنت بداية اختزال معنى السياسة إلى أفلاطون. كانت «الحقيقة» من منظور أفلاطون مختلفة عن «الإجماع» وأرفع مقامًا منه. فقد ذهب أفلاطون إلى أن الجدال السياسي بين عدة أشخاص لا يمكن أبدًا أن يصل إلى الحقيقة؛ نظرًا لأن التجربة البشرية

لا تنتمي إلى عالم الحقيقة. وسعى أفلاطون إلى إقامة ساحة خارج دائرة السياسة حيث يمكن لقلة من الأشخاص الانخراطُ في شكلٍ أصدق من أشكال الجدال، وهو ما أسماه أفلاطون «جدلية» الفلسفة مقابل «بلاغة» السياسة. فكانت الأجورا مكانًا في الدولة حيث يمكن لأي رب بيت المشاركةُ في نقاشات حول طبيعة «التجربة»، أما «أكاديمية أفلاطون»، فكانت مكانًا داخل المدينة هدفه تحويل الأجورا إلى مكان مهجور، مكانًا يتمكن فيه طلابه وحدَهم من المشاركة في نقاشات حول طبيعة «الواقع».

وبالرغم من أن الأكاديمية لم تكن ساحةً سياسية بما أنها لم تكن ساحة عامة، فقد ظل الهدف منها أن تكون مكانًا حيث يتمتع المشاركون بحرية الكلام بالتحرر من الإكراه. وفي سبيل تحقيق هذه الحرية، طالَب أفلاطون وطلابه الدولةَ بإتاحة وقت الفراغ اللازم لهم لمغادرة الأجورا، تمامًا كما أراد أرباب البيوت من العبيد أن يتيحوا لهم وقت الفراغ اللازم لمغادرة المنزل. وهكذا، مثلما رأى الإغريق العبودية وسيلةً لبلوغ غاية الحرية السياسية، رأى أفلاطون السياسة وسيلةً لبلوغ غاية «الحرية الأكاديمية».

ترى آرنت أن ابتداع أفلاطون لمفهوم «الحرية الأكاديمية» كان فكرةً أثَّرت على السياسة أكثرَ بكثيرٍ من دعوته إلى وجود «ملك فيلسوف»؛ إذ طُبقت الفكرة الأولى فعليًّا، على عكس الثانية.[14] أهم ما في مفهوم الحرية الأكاديمية أنها تستلزم تحررًا من القهر، لا بمعنى التحرر من الضروريات والتحرر من اللامساواة فحسب، بل أيضًا التحرر من القهر بمعنى «التحرر من السياسة».

ارتقى أفلاطون بنشاط الفلسفة المعني بالبحث عن الحقيقة فوق نشاط السياسة المعني ببناء الإجماع، وهو الارتقاء الذي دافع عنه أشدَّ دفاع بتشبيه المشاركة في مجال السياسة العام بالحبس في كهف تحت الأرض. أرسى أفلاطون فصلًا بين الحقيقة والسياسة بالقول بأن الحرية الأكاديمية ضرورية للوصول إلى الحقيقة، وأن الحرية الأكاديمية تعني التحرر من السياسة. والفلاسفة وحدهم هم مَن بإمكانهم الوصولُ إلى الحقيقة إذا حِيل دون تداخل السياسة مع الفلسفة، تمامًا كما كان يعتقد من قبلُ أنه لا يمكن للمواطنين الوصول إلى الإجماع إلا إذا حِيل دون تداخل الحياة العائلية مع السياسة.

بعد أفلاطون، صارت كلٌّ من الأنشطة السياسية والعائلية تُعدُّ أنشطة بلا معنًى في حد ذاتها، وإنما مجرد وسائل لغاية نشاط ذي معنًى. فحين أنشأ الإغريق ساحةً سياسية لممارسة نشاط ذي معنًى، استلزم ذلك معاملةَ المنزل باعتباره ساحةً لنشاط بلا معنًى. لكن إنشاء أفلاطون للساحة الأكاديمية جاء بمنزلةِ تحدٍّ لمغزى الساحة السياسية، مما تدنى بالأنشطة السياسية إلى مستوى الأنشطة المنزلية.

كان الشيء المشترك بين كلٍّ من الأنشطة المنزلية والأنشطة السياسية أنها أنشطة قائمة كليةً على التجربة البشرية. وقد ذهب أفلاطون إلى أن التجربة البشرية ما دامت خاصة لا عامة، ودائمة التغير لا ثابتة، فإنها بذلك تفتقر إلى سِمتَي الشمولية والاستمرارية الضروريتين اللتين تميزان الحقيقة. ومن ثَم فإذا كانت الحقيقة هي ما تحدد ما له معنًى، فإن النشاط ذا المعنى لا يمكن أن يوجد في المنزل ولا في الأجورا؛ بل يمكن أن يوجد في الأكاديمية فقط.

في كتاب أفلاطون، «الاعتذار»، وردت مقولة أن «الحياة التي لا نتناولها بالتمحيص لا تستحق أن تُعاش». وبوسعنا الآن أن نرى أن هذا الادعاء لم يُقصد به أن يكون نداءً للكل للانضمام إلى الأكاديمية؛ ذلك أنه عندئذٍ لن يتبقى أحدٌ في المنزل أو الأجورا لتولي الأنشطة المنزلية والسياسية التي أتاحت إنشاء الأكاديمية. بل إن الحياة التي لا نتناولها بالتمحيص هي التي تجعل الحياة التي نتناولها بالتمحيص ممكنة؛ ومن ثَم فإن قيمتها ليست فيها هي نفسها، بل في الدور الذي تؤديه. يعتقد أفلاطون أن الحيوات التي لا يتناولها أصحابها بالأسئلة غير ذات قيمة في حد ذاتها، لكنها على ذلك ضرورية بما أنها تظل تسهم فيما هو ذو قيمة؛ أي «انسجام»[15] الدولة.

ويتحقق هذا الانسجام حين يؤدي كل فرد في الدولة ما وُلد من أجله. فوفقًا لما جاء في «أسطورة المعادن»[16] التي قال بها أفلاطون — التي قد تكون اليوم أقربَ إلى «أسطورة قبعة التنسيق» في رواية جيه كيه رولينج، «هاري بوتر» — كان المفترض أن يتحدَّد موقع كل فرد في الدولة وفقًا لمعدن روحه. وهكذا لم يكن خوض الحياة بالتمحيص أو بدونه مسألةَ اختيار، بل أمرٌ يتحدَّد عند الميلاد. كان الاختيار الوحيد الفارق في حياة الأفراد، حسب وصف أفلاطون، هو ما إذا كانوا سيقررون القيام بمهامهم المصيرية في الحياة أم سيتمردون بمحاولة الاضطلاع بدور آخر في الدولة غير ذلك الذي قيل لهم إنهم وُلدوا ليؤدوه.

وفي حين كان الإغريق يُلزِمون الناس بمواقعهم باستخدام التهديد بالموت، استخدم أفلاطون بدلًا منه التهديد بـ «التنافر». فقد ذهب أفلاطون، مستعينًا في ذلك بـ «أسطورة جيجس»[17] إلى أن الشخص الذي يتخلى عن دوره في الدولة ليصير أكثرَ ثراءً وأقوى نفوذًا قد «يبدو» سعيدًا أنه قد أشبع كل رغباته. بيْد أن روحه ستعاني في الحقيقة لأنها ستكون في تنافر لسماحه لرغباته بدلًا من عقله بالسيطرة عليه. وهكذا شبَّه أفلاطون التنافر بالمرض، مَرض «غير مرئي»، ولهذا نغفل عن أثره المفسد على الروح وعلى الدولة، ومن ثَم

فالأمر يتطلب تشخيصه من قِبل الفلاسفة. وهكذا يقودنا أفلاطون إلى الثقة في الفلاسفة بدلًا من تجاربنا، بما أن الثقة في حواسنا تعني المجازفة بالاعتقاد خطأً بأن السعادة «الظاهرية» البادية للعيان هي كلُّ ما يهم في الحياة.

حين أرسى أفلاطون فكرةَ انتماء الحقيقة إلى عالم واقعي بعيد عن تجاربنا، مهَّد الطريق بذلك ليحل نشاط الخبراء محل النشاط السياسي. فوفقًا لقول أفلاطون، نحن لا نستطيع الاعتمادَ على حواسنا للحكم على الواقع حكمًا دقيقًا؛ ومن ثَم فإذا أردنا ألا نجازف بالانخداع بما يبدو حقيقيًّا في الظاهر فقط، فلا بد أن نعتمد على حكم الخبراء بدلًا من ذلك. وهذا ما نفعله الآن طوال الوقت. فنحن نذهب إلى الطبيب حين لا نكون على يقين مما نشعر به. ونسأل النادل حين لا نكون على دراية بمذاق أكلةٍ ما. ونلجأ إلى المراجعات والنقد حين لا نكون على يقين مما إذا كان فيلمٌ ما يستحق أن نشاهده. وإذا ساورنا شكٌّ في إمكانية الوثوق بالخبراء، نسأل جوجل. لكن إذا كانت مداولة آرائنا بشأن الواقع بعضنا مع بعض هي السبيل لنصبح بشرًا، فإن في استعاضتنا عن حكمنا بحكم الخبراء إنما نستعيض عن المشروع السياسي لبلوغ «الآدمية» بالمشروع العلمي لبلوغ «اليقين».

لكن قد يلقى مثل هذا الرأي معارضةً بالقول بأن إعلاء الحقيقة واليقين فوق التجربة والإجماع أدَّى قطعًا إلى تطورات في كل مجال من مجالات العلم، مما أتاح لنا اكتسابَ رؤًى لا تُحصى عن طبيعة الواقع. فلا شك أن استبعاد المواطنين من النقاش العلمي قد أتاح للعلماء العملَ بكفاءة أكبر بكثير مما لو احتاج العلماء إلى الدولة للوصول إلى إجماع كلما أرادوا إجراء تجربة. علاوة على ذلك، ليس الغرض من استبعاد المواطنين من النقاش العلمي أن ينفرد العلماء بميزات خاصة؛ إذ إن القدرة على فهم الواقع بصورةٍ أفضلَ تمكِّن العلماء من مساعدة المواطنين ليعيشوا حياةً أفضل.

ولهذا السبب حل اليقين محلَّ الإجماع في السياسة أيضًا؛ إذ حلَّت «البيروقراطية» محلَّ الديمقراطية. فلم يَعُد المواطنون يشاركون في مناقشات سياسية، بل صاروا يشاركون في التصويت لاختيار ممثلين عنهم بدلًا من ذلك. ولم يَعُد الممثلون يشاركون في نقاشات سياسية، بل صاروا يشاركون في التصويت لاختيار السياسات. وهذه السياسات يَعُدها ويديرها بيروقراطيون، خبراء سياسيون يطبِّقون المنهجيات العلمية لحل مشكلات الحياة. وهكذا يساعد العلماء المواطنين على عيش حياة أفضل؛ لأن البيروقراطيين يستخدمون الفهم العلمي للواقع لخلق أفضلِ حياةٍ ممكنة للمواطنين. من ثَم سيكون من الخطأ من هذا المنظور أن نميز بين المشروع السياسي لبلوغ الآدمية والمشروع العلمي لبلوغ اليقين؛

إذ ينبغي اعتبار اليقين ضرورةً من أجل النهوض بالبشرية. بعبارة أخرى، «التقدم العلمي هو تقدُّم للبشرية».

لا شك أنه من الصعب معارضة هذه الحجة؛ ولهذا السبب يمكن أن ندرك لماذا استطاع التقدم العلمي كقيمة التغلب على القيم الأخرى المنافسة، وصارت أسمى القيم في كل مجتمع تقريبًا على وجه الأرض في العصر الحاضر. ومن ثَم صرنا نسلِّم اليوم بأن تقدم البشرية جاء مسايرًا للتقدم العلمي، وهو ما نراه مثلًا حين نتتبَّع تاريخ البشرية من منظور تاريخ العلم حيث التقدم المطرد من العصور المظلمة حتى عصر النهضة وصولًا إلى عصر التنوير وعصر الحداثة. غير أن آرنت تحاجج بأن إيماننا بالتقدم العلمي لم يؤدِّ بنا إلى الحقيقة واليقين، بل إلى العدمية والنوائب.

ترى آرنت أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن تؤدي السياسات العلمية للبيروقراطيات إلى حروب عالمية واختراع القنبلة الذرية. لقد كان انتهاء عصر العبودية، وانتصار الحركات المطالبة بحق المرأة في الانتخاب، وإقرار تشريع الحقوق المدنية، كل ذلك كان مؤشرات للتقدم السياسي. وتشير آرنت إلى أن ذلك التقدم استوجب أن تبتعد «القوة الغاشمة» التي أبقت الناس تحت نِير العبودية عن الدوائر المحلية أكثر وأكثر لتحل بدلًا من ذلك في الدوائر السياسية مع ازدياد ثقة البيروقراطيين في قدرتهم على السيطرة على تلك القوة. وأدَّى استحكام قبضة الحكومة على تلك القوة الغاشمة إلى تحرير النساء والأقليات من العنف والقهر اللذين هيمنا على الأسر في الماضي. لكن هذا التحرُّر من القهر المنزلي لم يكن معناه تمتُّع هؤلاء المُحرَّرين بحرية أن يصيروا بشرًا كما حدث مع الإغريق.

الواقع أن المُحرَّرين قد نالوا بالفعل حريةَ مغادرة المنزل ودخول الدائرة العامة. لكن بما أن الأنشطة السياسية كانت قد صارت من اختصاص الخبراء لا المواطنين، فقد كان النشاط الوحيد المتاح لمواطني العصر الحديث في أجورا العصر الحديث هو العمل. بعبارة أخرى، لم تكن الحرية التي نعِم بها المحرَّرون حريةً سياسية، بل كانت حرية الانضمام إلى سوق العمل. تقول آرنت في هذا الشأن:

> … إن تطوُّر المجتمع في مجمله — على الأقل إلى حين أن تقضي الأتمتة على العمل فعليًّا — يسير بخطًى منتظمة نحو جعل كل أفراده «عاملين»، بشرًا يؤدون نشاطًا هدفه الأول هو تلبية حاجات الحياة، أيًّا كان هذا النشاط. وفي هذا السياق أيضًا، لم يترتَّب على إقصاء القوة الغاشمة من حياة المجتمع حتى الآن سوى خلق مساحة كبيرة غير مسبوقة أمام الضرورة التي تفرضها الحياة على

> الجميع. صارت الضرورة، لا الحرية، هي المتحكمة في حياة المجتمع؛ وليس من قبيل المصادفة أن بات مفهوم الضرورة سائدًا في كل فلسفات التاريخ الحديثة، حيث سعى الفكر الحديث إلى البحث عن توجُّهه الفلسفي وفهْم الذات.[18]

أدَّى انتهاء عصر الرِّق وما صاحبه من اتساع نطاق المواطنة إلى ارتفاع هائل في عدد الناس الذين احتاجوا إلى القدرة على العمل لكسبِ عيشهم، وارتفاع هائل في عدد المنتجات الضرورية لبقاء العاملين على قيد الحياة. وأدَّى هذا بدوره إلى ارتفاع هائل في القوة الإنتاجية للدولة في نفس الوقت الذي صارت فيه القوة الغاشمة تحت قبضتها على نحو محكم. وهذا المزيج بين القوة الإنتاجية التي صار بإمكان الدول حشدُها والقوة الغاشمة التي استطاعت الدولة السيطرةَ عليها هو ما أدَّى إلى تحوُّل النظرة الموجَّهة للسياسة من كونها وسيلةً للحرية إلى تهديد للحرية.

لقد أدَّى الاعتماد على الخبراء بدلًا من الاعتماد على التجربة إلى تطوُّرات في مجالات علمية لا حصر لها. غير أن الحروب هي الأخرى مجالٌ قابل للتقدُّم علميًّا، وهو ما تمثَّل في اختراع القنبلة الذرية. ولهذا السبب تشكِّك آرنت في مساواة التقدم البشري بالتقدم العلمي، بل تشكِّك فيما إذا كان في ذلك التقدم أي شيء «إنساني» بحق. إن الشك في التجربة الذي امتد من الميتافيزيقيا الأفلاطونية إلى اللاهوت المسيحي وصولًا إلى البيروقراطية الرأسمالية جعلنا عاجزين عن الحكم على التجارب بأنفسنا، مما جعلنا أقلَّ استعدادًا لمحاولة التوصل إلى إجماع بعضنا مع بعض، وأكثر استعدادًا (بل أكثر قدرة) لمحاولة تدمير بعضنا بعض في المقابل.

وكما تشير آرنت، على الرغم من أن البشر طالما كانوا بحاجة إلى الاعتماد على الأحكام المسبقة حتى يتمكنوا من اتخاذ قرارات سريعة حين لا يتسنَّى لهم الوقت الكافي للحكم على التجربة في الحال، فإن فقدان الثقة في الأحكام القائمة على التجارب لم يترك لنا سوى أحكامنا المسبقة لنعتمد عليها. ومن سِمات الأحكام المسبقة بصفتها غريزة من غرائز البقاء أنها تجعلنا خائفين، لكن حين تصير الأحكام المسبقة منفصلة تمامًا عن التجربة، من الممكن أن تجعل خوفنا مَرضيًّا، مؤدية بنا إلى تحويل أحكامنا المسبقة إلى أيديولوجيات ونبوءات تتحقق ذاتيًّا. ومن ثَم فإن خوفنا من تهديد السياسة لم يتحول إلى مسعًى لإنعاش السياسة، بل تحوَّل إلى مسعًى للعيش في عالم بلا سياسة. وقد رأى ماركس هذا المسعى مثاليًّا؛ بينما تحذِّر آرنت من أن ذلك العالَم سيكون «مروعًا جدًّا»؛[19] إذ إن عالمًا بلا سياسة سيكون عالمًا بلا حرية.

تختتم آرنت تحليلها بالمقارنة بين الحياة في عالم السياسة البيروقراطية الحديث — حيث صارت السياسة شيئًا نحاول الفرار منه بدلًا من أن تكون شيئًا نطمح إلى مزاولته — وبين الحياة في الصحراء. تقول آرنت:

> إن ما ظهر حديثًا من تزايد عزلة العالم، وتلاشي كلِّ ما يجمع «بيننا»، يمكن وصفه أيضًا بامتداد الصحراء أو التصحُّر. كان نيتشه أول مَن أدرك أننا نعيش ونتحرك في عالم صحراوي، وكان هو أيضًا أول مَن أخطأ ذلك الخطأ الفادح حين شخَّصه. فقد اعتقد، شأن كلِّ من جاء بعده تقريبًا، أن الصحراء كامنة داخل أنفسنا، وهكذا ادعى أنه من أوائل مَن أدركوا أنهم يسكنونها، بل ادَّعى فوق ذلك أنه واحد من ضحايا أفظع أوهامها. إن علم النفس الحديث هو علم نفس صحراوي؛ فنحن حين نفقد مَلَكة الحكم — القدرة على أن نعاني ونستنكر — نبدأ في الاعتقاد بأن هناك ما يعيبنا ما دمنا لم نستطِع العيش تحت ظروف حياة الصحراء. وبقدرِ ما يحاول علم النفس «مساعدتنا»، فهو يساعدنا من خلال «التأقلم» مع هذه الظروف، سالبًا إيَّانا أملنا الوحيد، وهو قدرتنا على تغيير الصحراء إلى عالم إنساني، ما دمنا لا ننتمي إليها حتى وإن كنا نعيش فيها.[20]

إن الهدف من هذه الاستعارة هو تنبيهنا تحديدًا إلى مدى ما آلت إليه حياتنا من قفر وجمود. فحين نعيش في صحراء نصير مجبَرين على عدم الانشغال بشيء سوى مجرد البقاء على قيد الحياة، فلا يشغلنا إلا الحاجات الحيوانية التي تحرِمنا من الإحساس بحريتنا كبشر.

ذاك هو الحال الذي صرنا إليه على حد اعتقاد آرنت؛ إذ لم يؤدِّ بنا انعدام ثقتنا في السياسة إلى انعدام ثقتنا في العقلية العلمية التي سيطرت على السياسة فحسب، بل أدَّت بنا أيضًا إلى انعدام الثقة فيما بيننا. لقد تمخَّضت ثقتنا في التقدم العلمي عن فقدان ثقتنا في الإنسانية؛ ولهذا السبب على وجه التحديد ازداد إيماننا بالتقدم العلمي قوة ورسوخًا؛ إذ نفترض أن التقدم العلمي يصلح كل ما هو معيب في البشرية. ومن ثَم فكلما ازدادت معاناتنا من التقدم العلمي، زاد لجوءنا إلى التقدم العلمي ليخلِّصنا من معاناتنا. نحن مثل شخص ضلَّ طريقه في الصحراء، نتشبث يائسين بأي دليل يدعي أنه يعرف المخرج، حتى إن كان ذلك الدليل هو الشخص الذي قادنا إلى الصحراء من البداية.

كانت حياتنا المقفِرة القاحلة في عالمنا الصحراوي هي ما استكشفه فرانتس كافكا في حياته العملية، سواء خلال فترة عمله محققًا في مطالبات التأمين أو خلال عمله بالكتابة. تزخر كتابات كافكا بتجسيدات واقعية إلى حدٍّ مرعب لمحاولة العيش في نظام بيروقراطي لا قِبل لأحد بتفسيره أو الدفاع عنه، لكن الكل خاضع له دون اعتراض، ويكشف ما قد يترتب على ذلك حين نستيقظ فجأةً لنجد قضاةً مجهولين قد أدانونا باتهامات مجهولة. أو قد يؤدي إلى ما هو أرجح بكثير، وهو أن نستيقظ لنكتشف أننا قد تحولنا بطريقةٍ ما إلى كائن ممسوخ يتوق إلى العودة بشرًا، لكن لا تواتيه هذه الرغبة على سبيل الأمل، وإنما يتعذب بها.

ربما ليس من المستغرَب أن آرنت كانت من محبِّي أعمال كافكا. فقد كتبت آرنت عدة مقالات عن أهمية أعمال كافكا. فعلى سبيل المثال، اعتبرت آرنت رواية كافكا «المحاكمة» قصةَ رجل سقط ضحيةً لـ «الآلة البيروقراطية». وتفسِّر ذلك بقولها إنها آلة «تعمل بالأكاذيب التي تتردَّد من أجل الضرورة، مع القبول ضمنًا باعتبار الشخص الراغب عن الخضوع إلى «نظام العالم» مذنبًا بجريمة ضد نظام إلهي من نوعٍ ما».[21]

من الممكن أن يساعدنا ثناء آرنت على توصيفات كافكا لحياة الصحراء لكي نفهم نقْدَها تشخيصَ نيتشه على نحوٍ أفضل. ترى آرنت أن رؤية نيتشه السيكولوجية للعدمية كان مبالغًا فيها؛ إذ اعتبر العدمية مَرضًا، تظل أصوله راسخة في الطبيعة البيولوجية للبشر، حتى وإن كان من الممكن أن يصيب ثقافة بأسرها. لقد درس نيتشه العدمية بالنظر بداخله، وهو في ذلك شديد الشبه بفيودور دوستويفسكي، الذي قال عنه نيتشه إنه «عالِم النفس الوحيد الذي تصادف أن تعلمت منه شيئًا.»[22] يرى نيتشه أن عدم القدرة على تقبُّل أوجه قصورنا المتمثلة في أننا وُلدنا ضعفاء، أننا وُلدنا فانين، أننا وُلدنا بشرًا، من الممكن أن تؤدي بالأفراد إلى محاولة الهروب من أوجه القصور تلك، وهي المحاولة التي نتج عنها إبداع فلسفات وأديان وثقافات تساعد البشر على الهروب من الحياة نفسها.

تزخر أعمال دوستويفسكي بتحليلات للحيوات الداخلية الغنية والمعقَّدة لشخصياته. أما أعمال كافكا فهي مليئة بشخصيات هي في حد ذاتها شفرات، أشخصيات ليس لها أسماء كاملة، ليس لها خلفية، شخصيات تبدو غالبًا كأنها وُلدت أمس. إن أهم شيء، من منظور كافكا، كما من منظور آرنت أيضًا، لفهم العالم الحديث، عالم البيروقراطية، ليس العلاقة بين «العقل والجسد»، بل العلاقة بين «الناس والمكان». وما تراه آرنت مهمًّا بصفة خاصة هو كيف يمكن لمكانٍ ما — على غرار الأجورا — أن يحث الناس على تكوين

علاقات بعضهم مع بعض وتقاسم عالم واحد معًا، وكيف يمكن لمكان آخر — على غرار الصحراء — أن يدفع الناس إلى أن يصيروا عاجزين عن تكوين علاقات بعضهم مع بعض ويصير اهتمامهم الوحيد هو النجاة، كلٌّ بنفسه.

ولهذا السبب تُعارِض آرنت بشدةٍ علم النفس؛ إذ تُعارض الرأي القائل بأننا إذا كنا نعاني من محاولتنا العيش في صحراء، فإن معاناتنا هذه ناتجة عن ذواتنا وليس عما تفعله بنا الصحراء. من الممكن تتضاءل معاناتنا إذا تعلَّمنا التأقلم مع الصحراء، إذا صرنا «متكيفين»،[23] ولكن تُنبِّه آرنت إلى أن الأمر الجيد أننا ما زال بإمكاننا الشعور بالمعاناة؛ فالمعاناة هي النذير المبكِّر، جرس الإنذار الذي يخبرنا بأننا لا ننتمي إلى العالم الذي نجد أنفسنا فيه. وحين يحدونا هذا الإحساس بعدم الانتماء لأن ننظر بداخلنا، لأن نلوم أنفسنا، لأن نحاول إصلاح أنفسنا، فنحن بذلك نبالغ في التركيز على أنفسنا، على محاولة تبيُّن الخطأ بنا، لا يترتَّب على ذلك سوى مفاقمة الصحراء بيننا وبين الآخرين. إذا كان ابتعادنا بعضنا عن بعض وانغماسنا في ذواتنا هو ما يخلق العدمية، فإن الاستجابات الفردية لن تتغلب على العدمية أبدًا، بل ستساعد على استمراريتها واستدامتها.

تحسب آرنت أن ما كان من ضياع السياسة، وبناء الإجماع، والاتحاد معًا لنتقاسم عالمًا بعضنا مع بعض، هو نتاج نشأة نظم سياسية عدمية. فمثل تلك الأنظمة لم تمحُ الساحات العامة من العالم، ولكنها سلبتها طابعها الإنساني؛ إذ استأصلت إمكانية ممارسة النشاط السياسي من الدائرة العامة وخلَّفت بدلًا منه إمكانيةَ القيام بنشاط تجاري والعمل والاستهلاك. والعمل والاستهلاك يمنحاننا شعورًا أفضل؛ لأن هذه الأنشطة تساعدنا على الشعور بالراحة أكثرَ في العالم، في عالم يدوم بعملنا واستهلاكنا، باهتمامنا أكثر بأن نكون سعداء على أن نكون بشرًا. لكن لا يجدُر بنا المجازفة بالقناعة بحياة بلا حياة نشعر فيها بسعادة غير إنسانية؛ إذ إن تلك القناعة مهلِكة، كما تخلُص آرنت؛ إذ نجد أنفسنا في «الموقف الموضوعي للعدمية حيث يهدد اللاشيء واللاأحد بتدمير العالم».[24]

وهذا الموقف، على حد قول آرنت، هو ما حدا فلاسفةً بعينهم إلى طرح أسئلة من قبيل: «لماذا يوجد شيء بدلًا من لا شيء؟» و«لماذا يوجد أحد بدلًا من لا أحد؟» تذهب آرنت إلى أن هذه الأسئلة تبدو عدمية، لكن لا بد أن نعتبرها مناهضةً للعدمية. إن طرْح هذه الأسئلة يفنِّد الرؤية الكونية التي قد تبدو منطقية جدًّا — القائلة إنه «لا بد ألا يكون هناك شيء أو أحد» — بإرغامنا على التساؤل عن ذلك الشيء الذي يميز العالم والذي يجعل تلك الرؤى تبدو منطقية. بعبارة أخرى، لا يمكن التسليم بما هو منطقي، أو ما هو

عقلاني، أو ما هو طبيعي، بل لا بد أن نشكِّك فيه ونعارضه. وهذا الشك وهذه المعارضة للمسلَّمات هما تحديدًا قوامُ ما عُرف دائمًا بـ «السياسة». وهكذا فمن خلال إعادة النشاط السياسي إلى الدائرة العامة، واسترداد الساحات العامة لتعود ساحات للحرية، والسعي إلى الإجماع بدلًا من البحث عن الأصوات، والتصرف كبشر بدلًا من البقاء على قيد الحياة كحيوانات، يمكننا أن نشرع في التغلب على العدمية «معًا» بدلًا من التكيف الانتحاري معها كلٌّ «بمفرده».

الفصل السادس

مستقبل العدمية

يُعتبر المستقبل من الموضوعات البارزة في أعمال نيتشه. فكان من أوائل المحاضرات التي ألقاها محاضرة عنونت في عنوانها الفرعي: «عن مستقبل مؤسساتنا التعليمية». ويشير العنوان الفرعي لكتابه «ما وراء الخير والشر» إلى أن الكتاب «مقدمة لفلسفة للمستقبل». كما يحمل الفصل الأخير من كتابه «هذا هو الإنسان» العنوان: «لماذا أنا مصيَّر». وكثيرًا ما أعلن نيتشه أنه يكتب من أجل المستقبل وأن قراءه لم يُولدوا بعدُ.

قد نميل إلى الاعتقاد بأنه صرَّح بمثل تلك التصريحات بناءً على حقيقة بسيطة، وهي أن أحدًا لم يكن يشتري كتبَه حين كان على قيد الحياة. غير أن نيتشه كتب في «ما وراء الخير والشر» يقول:

> يمد الفيلسوف الحقيقي يدَه المبدعة نحو المستقبل فيصير كلُّ ما كان وكلُّ ما هو كائن وسيلةً، أداة، مطرقة مسخَّرة له ... وبمرور الوقت يتضح لي أكثرَ وأكثر أنه طالما كان على الفيلسوف، كونه بالضرورة رجلَ الغد وبعد الغد، أن يكون في كل عصر على خلاف مع عصره؛ فطالما كان عدوُّه هو مُثُل عصره.[1]

وهكذا فإن تصوُّر فلسفة للمستقبل، والكتابة من أجل المستقبل من وجهة نظر نيتشه، هو مخالفة للحاضر، ومعارضة لـ «مُثُل» الحاضر على وجه الخصوص. ولا تنشأ هذه المعارضة من رؤية المستقبل من منظورِ ما سيكون عليه فحسب، بل كذلك من رؤيته من منظورِ ما «لا بد» أن يكون عليه. بعبارة أخرى، ينطوي طرح رؤية للمستقبل على مزاولةِ ما يسميه نيتشه «عدمية إيجابية».[2] إن مزاولة العدمية الإيجابية هي تدمير الحاضر من أجل خلق المستقبل، تدمير مُثُل الحاضر الهدامة لخلق مُثُل جديدة وتحقيق المستقبل الذي نرومه، بدلًا من التراخي وترك الحاضر يدمِّر المستقبل (العدمية السلبية).

أرض الأحرار ووطن العدمي

رأينا في الفصول السابقة من هذا الكتاب أن العدمية كانت موجودة في الماضي، وأن العدمية موجودة في الحاضر؛ ومن ثَم لدينا سبب قوي للاعتقاد بأن العدمية ستكون موجودة في المستقبل. كذلك رأينا حججًا متعددة تبيِّن الأسباب وراء «ضرورة» ألا يكون للعدمية وجود في المستقبل، وكلها تشير إلى خطورة أننا كلما ازددنا عدميةً، زاد احتمال ألا يكون لنا مستقبل. لذا فإن السؤال الذي علينا أن نطرحه من منظور نيتشه هو: «ما المُثُل التي لا بد من معارضتها في الحاضر من أجل خلق مستقبل بلا عدمية؟»

يبدو أن إجابة نيتشه عن هذا السؤال قد تكون أننا يجب أن نعارض مُثُل التنسُّك، التي تتجلى أخلاقيًّا في قيمة التضحية بالنفس، وعلميًّا في قيمة الحقيقة. فسلوك الرفض للتنسُّك، ذلك الرفض للحياة، صار رفضًا أخلاقيًّا يحتِّم علينا كبح غرائزنا، ورفضًا علميًّا يدحض وجهات النظر المخالِفة. غير أن نيتشه أراد منَّا قبولَ الغرائز، قبول التعددية، قبول الحياة. ونظرًا لأن الأخلاق والعلم وجهان لنفس الرفض، يذهب نيتشه إلى عدم وجود معارضة لمُثُل التنسُّك. وبدلًا من تبني وجهة النظر السائدة من أن العلم عدوٌّ الدِّين، ومن ثَم فهو عدوٌّ مُثُل التنسُّك، يدَّعي نيتشه أن العلم هو أحدث تجسيد لمُثُل التنسُّك ومرهون بالإيمان مثله مثل الدِّين.[3]

اتفقت آرنت مع نيتشه في وجوب معارضة قيمة الحقيقة، وما بعث عليه من ثقة في العلم؛ فقد أفضت هذه الثقة إلى موت السياسة وميلاد القنبلة الذرية. لكن نظرًا لمعارضة نيتشه قيمة التضحية بالنفس، فقد دعته عدميته الإيجابية إلى الترويج لمُثُل مضادة، على غرار الاعتماد على النفس الذي نادى به رالف والدو إمرسون، والتغلب على النفس الذي جاء به داروين. ذهبت آرنت إلى أن مِثل تلك المُثُل الفردية من الممكن أن تؤدي إلى العدمية السلبية المطلوب مقاومتها. قد يكون خوف نيتشه مما اعتبره «غريزة القطيع» هو ما حال دون اعتبار أن تلك القطعان لا تنشأ عن «غرائز» عدمية، بل عن أنظمة عدمية، أنظمة لا يمكن مكافحتها إلا جماعيًّا لكنها تستمر حين يحاول كلٌّ منا التصرف بمفرده.

لذا فإن السؤال الذي علينا أن نطرحه من منظور نيتشه هو: «ما المُثُل التي لا بد من معارضتها في الحاضر من أجل خلق مستقبل بلا عدمية؟»

كانت المُثُل الفردية كالاعتماد على النفس والتغلب على النفس لدى كلٍّ من دي بوفوار وآرنت هي تحديدًا ما لا بد أن نعارضه ما دمنا نريد خلقَ مستقبل خالٍ من العدمية. ومثالًا على ذلك؛ كتبت دي بوفوار في معرض حديثها عن الوقت الذي قضته في التجول في أنحاء أمريكا عام ١٩٤٧، تقول:

> أكثرُ ما يدهشني، وأكثر ما يحبطني، أنهم في غاية اللامبالاة مع أنهم ليسوا عميانًا أو فاقدين للوعي. فهم يعلمون بقمع ١٣ مليون أسود، وبالفقر الشديد في الجنوب، وبالفقر المُدقِع المماثل الذي يسمِّم المدن الكبيرة ويستنكرون ذلك. ويشهدون التصاعد اليومي المشئوم للعنصرية والمواقف الرجعية، منذرًا بميلاد نوع من الفاشية. إنهم يعلمون أن بلدهم مسئول عن مستقبل العالم. لكن هم أنفسهم لا يشعرون أنهم مسئولون عن أي شيء؛ لأنهم لا يعتقدون أن بإمكانهم فِعل أي شيء في هذا العالم. فمع بلوغ سن العشرين، يصيرون على قناعة بأن فكرهم عقيم، ونواياهم الطيبة بلا جدوى، قائلين: «أمريكا كِيان أضخم وأثقل من أن يستطيع فرد واحد أن يحرِّكه.» وقد صغت هذا المساء ما ظللت أفكر فيه طوال أيام. إن الفرد في أمريكا لا شيء. فهو يتحول إلى كائن مجرد مقدَّس؛ فمن خلال إقناعه بقيمته الفردية تخمد يقظة روح الجماعة بداخله. لكنه حين يختزل في نفسه على هذا النحو، تسلب منه أي قوة حقيقية.[4]

توضح دي بوفوار هنا أن تعظيم الذات يؤدي إلى تدمير الذات. إن أمريكا أمةٌ ذات نزعة فردية، بل «نزعة فردية شديدة»، حيث يفترض أن يحصل المواطنون على الحياة والحرية الضروريتين لبلوغ السعادة. غير أن ما وجدته دي بوفوار في أمريكا، عوضًا عن السعادة، هو أمةٌ بات أفرادها «في غاية اللامبالاة مع أنهم ليسوا عميانًا أو فاقدين للوعي». كان الأمريكان الذين التقت بهم دي بوفوار قادرين على إدراك أن الفقر والعنصرية والقمع في أمريكا قد جعلت التغيير السياسي بالغَ الضرورة لتحاشي «ميلاد نوع من الفاشية». لكنهم يشعرون بعجز شديد كأفراد أشدَّ من أن يمكِّنهم من إحداث تغيير سياسي، فاستجابوا عوضًا عن ذلك بالتغيير الوحيد الذي بإمكانهم تحقيقه كأفراد، فأصبحوا «بلا إحساس».

إن إشارة دي بوفوار إلى لامبالاة الأمريكيين باعتبارها نتاجَ «سلب أي قوة حقيقية» من الأفراد يوحي بوجود صلة بينها وبين حجة آرنت القائلة بأننا لا بد أن نرى العدمية

سياسية لا سيكولوجية. إن ما وصفته دي بوفوار بأنه القوة المسلوبة لأمريكا هو ما وصفته آرنت بأنه الحياة المقفرة العديمة الحياة في الصحراء. والاستجابة إلى الشعور الفردي للمرء بالعجز بحمل نفسه على عدم الشعور بشيء هو الاستجابة لمعاناته من وجوده في الصحراء بالتكيف مع الصحراء.

نحن نسعى إلى التكيف؛ لأن النظام الذي يمجِّد الفردية ويؤيد الاستقلالية باعتبارهما الطريقَ إلى السعادة يؤدي بالأفراد الذين يعيشون في هذا النظام إلى الشعور بأنهم «لا بد» أن يكونوا سعداء. وهكذا يكون أي شعور بالتعاسة علامةً على وجود عيب، لكنه ليس عيبًا في «النظام»، بل في «الفرد». وبذلك تكون الفردية والاستقلالية مدمِّرتين، ما دامتا تؤديان بنا إلى الهوس بالسعادة الشخصية واعتبار تعاستنا شيئًا يفصلنا عن الآخرين، ويجعلنا شاذين، ولا بد من علاجه.

بدلًا من تبيُّن ما إذا كان الآخرون تعساء مثلنا، تدفعنا قيمة السعادة الشخصية إلى الخوف من البوح بتعاستنا للآخرين وادعاء السعادة لتفادي احتمال أن يرانا الآخرون غير طبيعيين. ويترتَّب على هذا الخوف أننا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان الآخرون الذين يبدون سعداء جدًّا وأسوياء تمامًا يتظاهرون هم أيضًا في الواقع. ومن ثَم لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان القطيع الذي تبدو عليه السعادة الذي نبَّهَنا نيتشه إلى تجنُّبه قد يكون في الحقيقة مؤلفًا من أفراد تعساء يعيشون في صحراء مثلنا، ومن ثَم فهم أفراد علينا التعاون معهم إذا كان لدينا أيُّ أمل في الهروب من الصحراء. بناءً على ذلك، فإن النظام القائم على الحياة والحرية والبحث عن السعادة من الممكن أن ينتج العدمية بمعاملة قفر الحياة والقمع والتعاسة باعتبارها «مشاعر شخصية»، تدل على مرض الشخص بانعدام القدرة على الشعور بالسعادة، وهو ما يترتَّب عليه الاستجابة لمعاناتنا بالرغبة العدمية في «تغيير أنفسنا» بدلًا من المطالبة السياسية ب «تغيير النظام».

النظام القائم على الحياة والحرية والبحث عن السعادة من الممكن أن ينتِج العدمية بمعاملة قفر الحياة والقمع والتعاسة باعتبارها «مشاعر شخصية»، تدل على مَرض الشخص بانعدام القدرة على الشعور بالسعادة، وهو ما يحفز بداخلنا الرغبة العدمية في «تغيير أنفسنا» بدلًا من المطالبة السياسية ب «تغيير النظام».

التكنولوجيا والعدمية

إذا أردنا خلْق مستقبل بلا عدمية عن طريق معارضة المُثُل الفردية والأنظمة المحفزة للعدمية التي تؤيدها، فلا بد أن ندرك أن تلك الأنظمة ليست سياسية فحسب، بل «تكنولوجية» أيضًا. أو بعبارةٍ أدقَّ، لا بد أن ندرك أن سياستنا تكنولوجية، وأن تكنولوجياتنا سياسية.

إن القول بأن السياسة تكنولوجية ليس كمجرد القول بأننا ننخرط في السياسة من خلال التكنولوجيا. لا ريب أن الأنشطة السياسية بحاجة واضحة إلى التكنولوجيا، كما يحدث حين نستخدم ورقة وقلمًا للتصويت في الانتخابات أو حين نستخدم «تويتر» لتنظيم احتجاج. لكن ما ليس واضحًا بالقدْر ذاته هو كيفية تأثير التكنولوجيا على سياستنا، بل «تشكيلها»، كما يحدث مثلًا حين نسلِّم بأن الخيارات الوحيدة المتاحة لدينا لاتخاذ إجراء سياسي هي الخيارات التي تظهر على شاشة الكمبيوتر.

نحن نسلِّم بتلك الأشياء بديهيًّا؛ لأننا نعتقد أن التكنولوجيا ليس لديها القدرة على التصرف «بمفردها». فإذا قلنا إن التكنولوجيا لديها القدرة على إحداث تغيير بنفسها يبدو مثل القول بأن التكنولوجيا كائن حي. لكن حتى الروبوتات لا تتصرف إلا بناءً على برمجتها، التي أعدَّها البشر. ومن ثَم نميل إلى الاعتقاد بأن من العبث أن نقلق مما يمكن أن تفعله التكنولوجيا بالناس؛ إذ إن ما يجدُر بنا أن نقلق بشأنه هو ما يمكن أن يفعله الناس بالتكنولوجيا.

تلك الرؤية هي ما صارت معروفةً في فلسفة التكنولوجيا باسم الرؤية «النفعية» أو «المحايدة» للتكنولوجيا. وهذه الرؤية هي التي حذَّر هايدجر من أنها أخطر رؤية يمكن اتخاذُها للتكنولوجيا على الإطلاق؛ لأنها الأكثر شيوعًا. كان هايدجر قد أُقصيَ عن المجال الأكاديمي بسبب تعاونه مع النازيين، فحاول إحياءَ سيرته المهنية بإلقاء سلسلة من المحاضرات العامة في ألمانيا في خمسينيات القرن العشرين، وكان أشهرها محاضرة جاءت تحت عنوان «السؤال المتعلق بالتكنولوجيا».

في هذه المحاضرة يذهب هايدجر إلى أننا لا نعي ما تفعله بنا التكنولوجيا؛ نظرًا لما صار لدينا من هوس شديد بما تمكِّننا التكنولوجيا من فعله. فبإمكاننا تحويلُ الأنهار إلى محطات لتوليد الكهرباء، وتحويل الغابات إلى جرائد، بل بإمكاننا تحويل الشمس إلى بطارية. بيْد أن هذه العقلية، هذا «التصور» عن الطبيعة باعتبارها وسيلةً لتحقيق غاياتنا، هو ما يرى هايدجر أنه يضلِّلنا ويدفعنا إلى الاعتقاد بأننا مسيطرون

على التكنولوجيا بدلًا من أن ندرك أن التكنولوجيا هي التي تسيطر علينا، وهو ما أشار إليه بعبارة «إرادة السيطرة»، في محاكاة لعبارة نيتشه.[5] ما يسعى هايدجر لتبيانه هو أن استخدام التكنولوجيا يُفضي بنا إلى رؤية العالم من خلال التكنولوجيا، والتفكير وفقًا لمنطق التكنولوجيا.

يحاجج هايدجر بأن «جوهر» التكنولوجيا ليس في منفعتها، ولا حتى في كونها تكنولوجية، بل في «طريقة كشفها للأشياء».[6] فالتكنولوجيا تكشف لنا العالَم بطريقة معينة، بطريقة تغيَّرت في العصر الحديث، على حد قول هايدجر. لقد كشفت لنا التكنولوجيا التقليدية قوة العالم، كما هو الحال حين نرى في طواحين الهواء قوة الرياح، أو حين يبيِّن لنا جسرٌ ما خطورة محاولة نزول الماء بدلًا من العبور من فوقه. غير أن التكنولوجيا الحديثة تكشف لنا قوة العالم في إطارٍ مختلف، في إطار أن العالم «مليء بالقوة»، قوة يمكننا حفظها، وتخزينها، واستخدامها لنفعلَ ما نريد وقتما نريد.

يصف هايدجر منطق التكنولوجيا الحديثة بأنه منطق «ترتيبي»،[7] منطق يختزل الواقع — الواقع «كله» — في منطق الوسائل والغايات، حيث لا يكون لأي شيء معنًى إلا بقدرِ ما يمكننا استخدامه للحصول على شيء نريده. نحن ندرك بالطبع تَفشِّي هذا المنطق، لكننا نفترض خطأً أننا وحدَنا، نحن البشر، مَن نحدِّد غايات أعمالنا. ومن ثَم نفترض أننا إذا كنا نجد أنفسنا في عالم تكنولوجي يفكر تفكيرًا نفعيًّا، فليس السبب سوى أننا نستخدم التكنولوجيا باعتبارها الأدوات، باعتبارها وسيلتنا لبلوغ غاياتنا.

غير أن هايدجر يشير إلى أنه لو كانت هذه الغايات غاياتنا، فليس ذلك لأننا اخترناها، بل لأننا صرنا متماهين معها. فحين نكون في أحد المطارات، ونبحث تلقائيًّا عن مقعد بجوار مقبس كهربائي، نعتقد أننا إنما نبحث عن أفضل مقعد. لكننا في الحقيقة نبحث عن المكان «الأفضل» لهاتفنا، وجهاز الكمبيوتر المحمول، وأي أجهزة أخرى بتنا نعتقد بلا ريب أنه من «الأفضل» لنا أن تكون في حوزتنا عند السفر. بعبارة أخرى، لا تشكِّل التكنولوجيا رؤيتنا للعالم والكيفية التي نتصرف بها في العالم فحسب، ولكنها تحدِّد أيضًا طريقة تقييمنا للعالم، أي الكيفية التي نحدِّد بها ما هو «أفضل» وما هو «أسوأ».

لقد مكَّنتنا التكنولوجيا من الشعور بالقوة أكثرَ وأكثر، لكن ليس ذلك إلا لعدم إدراكنا أننا حين نختزل الواقع في منطق الوسيلة والغاية، يختزلنا هذا المنطق نحن أنفسنا أكثرَ وأكثر. إننا حين نبحث عن مقبس لتوصيل جهاز بالكهرباء، لا ندرك أننا أنفسنا قد صرنا وسيلةً لغاية، وسيلةً لغاية جهاز. فالجهاز في هذا الموقف حوَّلنا إلى أداةٍ من أجل غايته. وبذلك يصير الأفضل للجهاز هو الأفضل لنا.

دائمًا ما تستلزم الأجهزة أن ننظِّم أنشطتنا حسب ما هو ضروري لاستمرارها في العمل على نحوٍ سليم. بل إننا بتْنا نعطِّل أنشطتنا أكثرَ وأكثرَ حتى نساعد الجهاز على تنفيذ وظائفه. وهي في أغلب الأحيان وظائفُ لم نخترها للجهاز كي يؤديها، ولا نفهمها حتى. فالجهاز يخبرنا أن علينا تنزيل تحديثٍ ما، فننقر على اختيار التنزيل. ويخبرنا الجهاز أن علينا نقر اختيار موافق، فننقر اختيار موافق. يخبرنا الجهاز أن علينا إعادة تشغيل الجهاز، فننقر زرَّ إعادة التشغيل. ويخبرنا الجهاز أن علينا إدخال كلمة مرور جديدة، فندخل كلمة مرور جديدة، ليبادرنا الجهاز عندئذٍ بأنه لم يقبل كلمة المرور التي أدخلناها، وينصحنا بخصوص طريقة إدخال «أفضل» كلمة مرور، فنظل نحاول حتى نحوز موافقةَ الجهاز.

بصيغةٍ أخرى، التكنولوجيا قوية؛ أما نحن فلا. نحن نشعر بأننا أقوياء فقط عندما نوازي بين غاياتنا وغايات التكنولوجيا بحيث نشعر حين نتصرف لخدمة التكنولوجيا كأننا نتصرف لخدمة أنفسنا. لكن المهم لدى هايدجر هنا هو أننا، سواء كنا نتصرف لخدمة التكنولوجيا أو لخدمة أنفسنا، فإننا نظل نتصرف فقط وفقًا لمنطق الترتيب. والعيش وفقًا لمنطق كهذا معناه أن يصير المرء مسلوبَ الآدمية.

يرى هايدجر أن التكنولوجيا في اختزالها للطبيعة إلى مصدرِ قوة يمكن الاستعانة به عند الحاجة، إنما اختزلت في الوقت ذاته البشرية إلى مصدرِ قوة يمكن الاستعانة به عند الحاجة. وفي معرض توضيحه للصلة بين التكنولوجيا والعدمية، يحذِّر هايدجر من أن «العدمية هي الحركة العالمية التاريخية لشعوب الأرض التي سيقت نحو دائرة القوة في العصر الحديث»؛ ولهذا السبب فإن «أولئك الذين يتخيلون أنفسهم بمنجًى من العدمية ربما هم أكثرُ مَن يعملون على دفع نموها بأعمق السبل.»[8] نحن نقول إن التكنولوجيا تمدُّنا بالقوة، لكن ذلك لأننا ارتقينا بالتكنولوجيا تحت ستار أننا بذلك ارتقينا بأنفسنا. فمن المسلَّمات لدينا الآن أننا نعيش في «عالم تكنولوجي»، ولكي نحافظ على وهمِ الإحساس بالتمكين، وهم أن هذا العالم «لنا»، أعدنا تعريفَ أنفسنا باعتبارنا «كائنات تكنولوجية»،[9] و«كائنات تِكْنوأخلاقية»،[10] و«أحياءً متجسدة معلوماتيًّا».[11] ومن ثَم فإن التكنولوجيا لا تشكِّل طريقة تفكيرنا وتصرُّفنا وتقييمنا للأشياء فحسب، ولكنها كذلك تعيد تعريفَ معنَى أن نكون بشرًا.

بالمثل، حذَّر عالم الاجتماع وعالم اللاهوت الفرنسي، جاك إلول، من أن وهمَ سيطرتنا على التكنولوجيا يعمينا عن رؤية مدَى ما اكتسبته التكنولوجيا من سيطرة علينا. وفي

كتابه الصادر عام ١٩٧٧، بعنوان «النظام التكنولوجي»، حذَّر إلول من أن التكنولوجيا لا تؤثِّر علينا على المستوى الفردي فحسب، بل على المستوى السياسي أيضًا. ويذهب إلى أنه في مقابل «الرؤية الساذجة» القائلة بأن «الدولة تقرر، والتكنولوجيا تطيع، لا بد أن نتساءل مَن في الدولة الذي يتدخَّل، وكيف تتدخل الدولة؛ أي كيف يتم التوصل إلى قرار، ومَن الذي يتخذه في الواقع لا في الرؤية المثالية.»[12]

ينوِّه إلول إلى أنه لا يمكننا اتخاذُ قرارات حيال التكنولوجيا ما دمنا لا نفهم كيف تعمل. لذا يُجبَر مشرِّعو القوانين على التحول إلى خبراء في التكنولوجيا على نحوٍ متزايد حتى يسنُّوا قوانين خاصة بالتكنولوجيا. لكن لما كانت القوانين المتعلِّقة بالتكنولوجيا ستؤثِّر حتمًا على أولئك الخبراء التكنولوجيين أنفسهم، يشكِّك إلول في احتمال أن يتمكن أولئك الخبراء من تقديم خبرتهم بموضوعية؛ نظرًا لأن أي خطر يمس التكنولوجيا سيمسهم هم أنفسهم.

وهكذا لا يجدُر بنا أن نندهش حين نجد أن القرارات السياسية نادرًا ما تتعارض مع التقدم التكنولوجي، إن حدث أيُّ تعارض أصلًا. ومن ثَم فبإمكان شركاتٍ مثل فيسبوك وجوجل أن تتصرف بطرقٍ تضر بالمستخدمين الأفراد، بل بمجتمعات كاملة. ولكن شركات التكنولوجيا لا تخشى غضبًا من مستخدمين أو مجتمعات؛ إذ صار اعتماد المستخدمين على شركات التكنولوجيا يفوق بكثير اعتمادَ شركات التكنولوجيا على المستخدمين. تستطيع فيسبوك وجوجل استغلالنا — بانتهاك خصوصيتنا مثلًا — لأنها، شأن المستغلين، تعلم أننا لا نملك إلا الرجوع إليها. وغالبًا ما تردُّ فيسبوك وجوجل على الاتهامات بالاستغلال بتحدينا أن نتركهما؛ إذ تعرفان أننا سينتهي بنا الحال دائمًا عائدين لنستزيد من خدماتهما.

لكن الخطر الحقيقي الذي تشكِّله الشركات على شاكلة فيسبوك وجوجل، والذي يحاول هايدجر أن يساعدنا حتى نعيَه، لا يكمن في «انتهاكها» خصوصيتنا، بل في «إعادتها تعريف» معنى «الخصوصية» الذي نعرفه. إن فيسبوك وجوجل — فضلًا عن شركات التكنولوجيا مثل آبل وأمازون وتيندر وتويتر — كلها تدافع عن ممارساتها المهددة للخصوصية بالإشارة ببساطة إلى أنها تعطي المستخدمين ما يريدونه لا أكثر. فإذا كان المستخدمون يريدون تفاعلًا اجتماعيًّا، فلا بد أن تكون التطبيقات والأجهزة قادرةً على مساعدتهم في العثور على آخرين للتواصل معهم، ولا بد أن تكون قادرة على إيجاد مزيد ومزيد من السُّبل للمستخدمين لمشاركة مزيد ومزيد عن حياتهم للآخرين. وإذا كان

المستخدمون يريدون الالتقاء بأشخاصٍ آخرين «مناسبين» لهم، والاطلاع على الأحداث والفعاليات «المناسبة»، والعثور على المنتجات «المناسبة»، فلا بد أن تكون التطبيقات والأجهزة على أقصى دراية ممكنة بأنشطة المستخدمين واهتماماتهم.

تفحص التطبيقات والأجهزة المستخدمين، ولا تعاملهم كمصادر طاقة فحسب، بل كمصادر معلومات أيضًا. طالما احتاجت التكنولوجيا إلى الطاقة حتى تؤدي وظائفها، لكن التطبيقات والأجهزة تتطلب مزيدًا ومزيدًا من المعلومات من أجل أداء وظائفها. ولكن حين تدفعنا التكنولوجيا إلى الإفصاح عن مزيد ومزيد من التفاصيل عن حياتنا الخاصة للتكنولوجيا ومن خلال التكنولوجيا، لا نشعر بأن التكنولوجيا قد اختزلتنا إلى وسائلَ لبلوغ «غاياتها»، بل يئول بنا الحال باعتبار أن الإفصاح كغاية طالما كان «غايتنا» من البداية. ومن ثَم فإنه فقط عند خيانة ثقة المستخدمين خيانةً صارخة، فقط عند اكتشاف أن شركات التكنولوجيا كانت تبيع معلومات المستخدمين دون إذنهم، أو عند اكتشاف حدوث اختراق لبيانات المستخدمين، هنا فقط يشعر المستخدمون بالغضب. فالمستخدمون يساقون إلى النظر إلى خيانة الأمانة التي تمارسها شركات التكنولوجيا يوميًّا لا باعتبارها «انتهاكات»، بل باعتبارها الثَّمن الواجب دفعه مقابل «رغبتهم في التفاعل الاجتماعي».

وهكذا صارت التعريفات التقليدية للخصوصية في عِداد البالية، وصار الناس الذين ما زالوا يرغبون في العيش وفقًا للمعنى التقليدي للخصوصية يُعتبرون «انطوائيين». وأن يراك الناس انطوائيًّا في عالمٍ صار المعيار فيه أن تكون اجتماعيًّا معناه أن تُعَد «غير طبيعي». تبرِّر شركات التكنولوجيا ممارساتها بادعاء أنها تقدِّم للمستخدمين ما يريدونه، لكن في العالم التكنولوجي، حيث قد يُنبَذ الناس لعدم استخدامهم التكنولوجيا بالقدْر الكافي، تزداد صعوبةُ تحديدِ ما إذا كان ما يريده المستخدمون يتحدَّد أكثرَ بناءً على «الرغبة» أم «الخوف».

ولكن التكنولوجيا بالطبع هي التي تشكِّل رغباتنا ومخاوفنا، من منظور هايدجر وإلول، وبناءً عليه لا يمكن لشركات التكنولوجيا أن تبرِّر ممارساتها بالإشارة إلى ما يريده المستخدمون بما أن تلك الممارسات هي ما يحدِّد ما يريده المستخدمون. فوجود التكنولوجيا في كل شيء جعل من المستحيل أن يكون لنا منظورٌ للتكنولوجيا يخلو من تأثير التكنولوجيا. ولكن ما دمنا لا نستطيع الإفلاتَ من تأثير التكنولوجيا، فلا يمكن أن نكوِّن أحكامًا مستقلة بخصوص التكنولوجيا. وما دمنا نعيش في عالمٍ تكنولوجي، فهذا يعني بالتبعية أنه ليس بوسعنا تكوينُ أحكام مستقلة بشأن العالم الذي نعيش فيه.

فالتقدم التكنولوجي يجعلنا نشعر بمزيد ومزيد من القوة، لكنَّ هذا التقدم يزيدنا عجزًا أكثرَ وأكثر على المستوى السياسي.

إذا نظرنا إلى الأمر من منظور نيتشه، فسنجد أنفسنا في عالم تكنولوجي؛ لأن حاجتنا العدمية لتحاشي الشعور بالوحدة، وتحاشي الشعور بالعجز، وتحاشي الشعور بمشاعرَ تقودنا إلى التماس سبلٍ جديدة لتحاشي الشعور بأننا «بشر». وبذلك نكون قد انتقلنا من الهروب من الواقع باستخدام الخيال لدخول عوالمَ مثل الجنة والجحيم، إلى الهروب من الواقع باستخدام الأفلام وألعاب الفيديو لدخول عوالمِ هوجورتس وهيرول. لكن إذا نظرنا إلى الأمر من منظور آرنت، نجد أنفسنا في عالم تكنولوجي لا لأن البشر عدميون وفي بحثٍ دائم عن أشكال جديدة للهروب، ولكن لأن الأنظمة السياسية التي تَعِد بالسعادة الفردية وتنتِج بدلًا منها معاناةً فردية تدفعنا إلى الشعور بأننا مسئولون مسئوليةً فردية عن معاناتنا. وهكذا انتقلنا من اللجوء إلى العلاجات النفسية من عقاقير وجلسات علاجية لتعيننا على التأقلم على حياة الصحراء المقفِرة إلى اللجوء للعلاجات التكنولوجية على غرار نتفليكس وفيتبيت لتعيننا على التأقلم مع الحياة المقفِرة في العالم التكنولوجي.

بعبارة أخرى، سواء من منظور نيتشه أو آرنت، لن يكون السؤال عما إذا كان التقدم التكنولوجي قد زاد من تنامي العدمية أم أعاقها. وسيكون السؤال الوحيد الأجدر بالطرح هو كيف صرنا نساوي بين التقدم التكنولوجي والتقدم البشري، وكيف يمكننا أن نمنع هذه المعادلةَ من الاستمرار في إعماء أعيننا عن الطبيعة العدمية للتقدم التكنولوجي.

مقاومة العدمية بالعدمية

إذا كنا نبحث عن طريقةٍ جديدة تمكِّننا من تدمير قيم الماضي والحاضر الرافضة للحياة حتى يمكننا بناءُ مستقبل قائم على قيمٍ جديدة تعزِّز معنى الحياة، فسيبدو عندئذٍ أن التكنولوجيا لديها الإمكانيات التدميرية والخلَّاقة الضرورية لتحقيق تلك الأهداف. لكننا رأينا في الجزء السابق أن التكنولوجيا تُنتِج عدميةً سلبية بدرجة كبيرة بدلًا من أن تُنتِج عدميةً إيجابية. المفارقة أن المشكلة تبدو أن التكنولوجيا ليست «ثورية» كما تدعي شركات التكنولوجيا.

من المؤكد أن التكنولوجيا لها خطورتها، كما أوضح هايدجر وإلول، غير أن خطرها تبلور في شكلِ إعادة تعريف قيَمنا، وليس تدميرها. لقد خلق التقدم التكنولوجي عالمًا تكنولوجيًّا، لكن هذا العالم الجديد لا يزال محتفظًا بقيمٍ قديمة؛ وإذا كنا نريد بناءَ مستقبل

قائم على قيم جديدة، وما دمنا لا نستطيع تخيُّل مستقبل بلا طابع غير تكنولوجي، فإننا إما بحاجة إلى تغييرِ ما نتخيَّله ممكنًا، وإما بحاجة إلى تغيير طبيعة التقدم التكنولوجي.

من منظور الأخلاق والسياسة، لم يكن التقدم التكنولوجي ثوريًّا، بل كان «رجعيًّا» إلى أقصى حد. فما فتئت التكنولوجيا تتداخل مع قدرتنا على عيش حياة مستقلة؛ لنكون قادرين على التفكير بعقلانية، وقادرين على اتخاذ قرارات استنادًا إلى ما نعلم أنه صحيح بدلًا من الاستناد إلى ما يُقدَّم لنا باعتباره صحيحًا. ولكن شركات التكنولوجيا التي تبتكر هذه التقنيات لا تعطي مبرِّرات لتدخلها بما تروِّج له من قيم جديدة، ومحاولة استبدالها بالقيم الإنسانية للاستقلال والعقلانية والحقيقة التي تعود إلى عصر التنوير على أقل تقدير. بدلًا من ذلك تنكر شركات التكنولوجيا أن يكون أيُّ تدخل متعمَّدًا، وتجادل بأن ما يراه المنتقِدون تدخلًا متعمدًا ليس سوى محاولتها لابتكار أدوات يمكن استخدامها للحفاظ على القيم الإنسانية بمساعدتنا على أن نصير أكثرَ استقلالية وعقلانية ووعيًا بالحقيقة.

في العاشر من أبريل عام ٢٠١٨، مَثَل مارك زوكربيرج، الرئيس التنفيذي لفيسبوك، أمام الكونجرس ليدليَ بشهادته عن الدور الذي لعِبه فيسبوك في فضائحَ أحاطت بالتدخل في انتخابات الرئاسة الأمريكية عام ٢٠١٦. لم يدافع زوكربيرج عن دور فيسبوك في الفضائح بالتشكيك في قيمة الديمقراطية، بل دافع عنه كأداة في خدمة الديمقراطية. أقرَّ زوكربيرج بأن فيسبوك كأداة من الممكن أن يُساء استخدامه، ولذلك تعهَّد بابتكار أدوات جديدة — كإنشاء خوارزميات يمكنها كشف «الأخبار الكاذبة» وحذفها — لضمان «استخدام أدوات فيسبوك لما فيه الصالح».[13]

غير أن زوكربيرج لم يشعر أنه بحاجة إلى تعريف المقصود ب «الصالح». وهذا الإغفال إنما يشير إلى رغبة في التسليم بالقيَم التقليدية بدلًا من إنشاء قيم جديدة. قد يكون فيسبوك أسهم في تدمير وسائلنا التقليدية لممارسة الديمقراطية — فالمرشَّحون الآن يقيمون ساحات سياسية افتراضية، والمواطنون الآن يتناقشون معًا من خلال منشورات «فيسبوك» بدلًا من الاجتماعات — إلا أن القيم التقليدية مثل قيمة ممارسة الديمقراطية بقيَت بلا مساس. لا شك أن «فيسبوك» تورَّط في مشكلات طائلة كان أغلبها لأنه يوفر العديد والعديد من الوسائل الجديدة لممارسة الديمقراطية.

وكما تنبأ إلول، فإن الدول الديمقراطية في سبيلها للتحول إلى دول تكنولوجية. بيْد أن إلول كان حريصًا على الإشارة إلى أن مثل هذا التحوُّل ليس معناه أن الخبراء

التكنولوجيين، أو «التقنيين»، القائمين على إنشاء هذه التحولات، لديهم أيُّ اهتمام بصياغة قيم جديدة، بإقامة تكنوقراطية. فيقول إلول:

> هل يعني هذا ظهورَ تكنوقراطية؟ قطعًا ليس بمعنى ممارسة خبراء التكنولوجيا سلطةً سياسية مباشرة، ولا بمعنى رغبة خبراء التكنولوجيا في ممارسة السلطة. الشق الأخير ليس له تأثير على أرض الواقع. فعدد خبراء التكنولوجيا الراغبين في امتلاك سلطة سياسية قليل جدًّا. وأما الشق الأول، فهو جزء من تحليل تقليدي للدولة؛ إذ يرى الناس خبيرًا تكنولوجيًّا جالسًا في مقعد وزير في الحكومة. غير أن الدولة بأكملها هي ما تُغيَّر بفعل تأثير التكنولوجيا. يمكن القول إنه عن قريب لن يكون هناك مزيد (بل قليل وقليل) من السلطة السياسية (بكل محتواها من أيديولوجيا، وسلطة، وحكم إنسان لإنسان ... إلخ). نحن نشهد ميلاد دولة تكنولوجية، وهي ليست من التكنوقراطية في شيء؛ فهذه الدولة الجديدة لديها مهامٌّ تكنولوجية بالأساس، وتنظيم تكنولوجي، ونظام رشيد لصنع القرارات.[14]

وكما يشير إلول، إذا كان خبراء التكنولوجيا أمثال زوكربيرج لديهم السلطة اللازمة لإقامة دول تكنولوجية، فلا ينبغي أن نفترض بناءً على ذلك أنهم يريدون استخدامَ تلك السلطة لتحقيق أي أغراض أخلاقية أو سياسية في مقابل الأغراض الاقتصادية المحضة. إن الدول التكنولوجية، كما يراها إلول، هي محض بيروقراطيات معزَّزة تكنولوجيًّا وليست تكنوقراطيات؛ لأن خبراء التكنولوجيا القادرين على الحكم ليس لديهم رغبة في الحكم. لذا فإن خبراء التكنولوجيا يسهِمون في بناء دول لا سياسية في المقام الأول، دول همُّها الوحيد الحفاظ على الوضع الراهن، الحفاظ على غايات الدولة دون تغيير، حيث الشيء الوحيد الذي يتغيَّر هو الوسائل المتاحة لتحقيق تلك الغايات.

وصفت آرنت نشأة البيروقراطية بأنها نشأة «حكم لا أحد».[15] في نظام بيروقراطي تُتخذ القرارات بتحديد الأفضل للمجتمع بناءً على الأسس العلمية، الأفضل لا لشخص معيَّن، بل لـ «الكل»، للإنسان العادي حسب الإحصائيات الذي يُفترض أنه يمثِّل «الكل» لأنه «لا شيء». بالمِثل، نجد في أعمال الفيلسوف الفرنسي، ميشيل فوكو، فكرةً مُفادها أن المجتمع الذي تحكمه النمذجةُ الإحصائية والتفكير العلمي يُختزل فيه البشر في سلوكيات وسِمات يمكن تعريفها بوصفها شائعةً بين الأفراد أو «طبيعية». ومن ثَم، فإن ما يُكتشف

أنه غير شائع أو غير معهود يُعَد «غير طبيعي»، شذوذًا إحصائيًّا لا بد من «استبعاده»، سواء بوسائل تعليمية أو قانونية أو طبية.

وهذا المنهج في صنع القرارات نافذ؛ لأنه ينشئ هالةً من «الموضوعية» شبه منيعة. فالتفكير العلمي يتيح للبيروقراطيين ردَّ اتهامات التحيز والتحامل ببساطة بالاحتجاج بأن الأرقام لا تنحاز، والرياضيات لا تتحامل. بل إن الاستدلال الإحصائي يجعل العنصريةَ والتحيز الجنسي يبدوان كأنهما نتاج تميُّز «طبيعي» لا نتاج تميُّز «سياسي». ولكن ما دام البشر هم القائمون على إنشاء النماذج الإحصائية والاستدلال العلمي، فسيظل المنتقدون قادرين دائمًا على دحض ادعاءات البيروقراطيين بالإشارة إلى أن المقاييس قد تكون محايدة، لكن البشر الذين يحدِّدون ما يجب قياسه ليسوا محايدين.

وهكذا فإن الدولة التكنولوجية التي وصفها إلول ليست «تدميرًا» للدولة البيروقراطية، بل «تتمة» لها. إذا أراد المواطنون العيشَ في دولة خالية من التأثير المفسِد للبيروقراطيين ذوي المصالح الشخصية، فسيبدو أن الدولة التي تحكمها الآلات أجدرُ بالثقة بكثير من دولةٍ يحكمها البشر. لهذا السبب تتزايد مشروعات «المدن الذكية».[16] فالحكم عن طريق بيروقراطيين غير بشريين — المعروفين أيضًا بالخوارزميات — يمكن أن يجعل المواطنين يشعرون أنهم بمأمنٍ من التحيز والتحامل، ومن الممكن أن يجعل القادةَ السياسيين يشعرون أنهم بمأمنٍ من «الاتهام» بالتحيز والتحامل.

وهكذا فإن عبارة حكم لا أحد من الممكن أن تصير واقعًا حرفيًّا في الدولة التكنولوجية. فمن الممكن لإنشاء النماذج الإحصائية الذي تؤديه الخوارزميات أن يحوِّل البشرَ إلى مجرد مجموعات من البيانات، ومن الممكن للاستدلال العلمي الذي يؤدي بنا إلى الثقة في الخوارزميات أن يختزل السياسةَ في تحليل للربح مقابل التكلفة. لكن ما يجدُر بنا إدراكه هنا مجددًا هو أن هذا الاختزال للبشر والسياسة ليس مشروعًا تكنولوجيًّا جديدًا؛ إنما مجرد تتويج لمشروع التنوير، لمشروع إنشاء علم للبشرية. ومن ثَم فحتى القيمة التي ننسبها إلى شيء مستقبلي مثل الذكاء الاصطناعي لا ينبغي اعتبارها قيمةً جديدة، بل قيمة قديمة جدًّا في شكل جديد متألق.

لكن نظرًا لأن التقدم التكنولوجي ليس ثوريًّا بحق كما يدَّعي رواد شركات التكنولوجيا، فهذا هو تحديدًا السببُ في أن التكنولوجيا يمكن أن تساعدنا في القضاء على العدمية. إن جوهر التكنولوجيا هو كشفها عن حقيقة الأشياء، كما زعم هايدجر. فإذا كانت التكنولوجيا لا تساعدنا في إنشاء قيم جديدة، بل بالأحرى تسير وفقًا للقيم القديمة،

فمن الممكن أن تسهِم العدمية الناشئة عن التكنولوجيا في الكشف عن الطبيعة العدمية لهذه القيم. نحن نعيش في عالَم تكنولوجي، عالَم تحقَّقت فيه أحلام عصر التنوير. ونحن إذ نرى هذا العالَم يصير عدميًّا أكثرَ وأكثر، يتكشف لنا أن هذه الأحلام هي في الواقع كوابيس، كوابيس علينا أن نستيقظ منها قبل فوات الأوان.

الحكم عن طريق بيروقراطيين غير بشريين — المعروفين أيضًا بالخوارزميات — يمكن أن يجعل المواطنين يشعرون أنهم بمأمن من التحيُّز والتحامل، ومن الممكن أن يجعل القادة السياسيين يشعرون أنهم بمأمن من «الاتهام» بالتحيُّز والتحامل.

ربما لا تنشئ التكنولوجيا قيمًا جديدة، لكنها تنشئ أشكالًا جديدة من العدمية.[17] فكما أشار نيتشه، من الجائز أن نصيرَ عدميين للغاية، أن نصيرَ مُدمِّرين للغاية، أن ندمِّر حتى قيَمنا العدمية والأنظمة العدمية التي تدعمها. لذا وختامًا لهذا الكتاب بتعليق متفائل، إذا لم تجعلنا العدمية التي يولِّدها التقدم التكنولوجي مغرقين في تدمير أنفسنا، فربما تحثُّنا بدلًا من ذلك على التدمير إلى حدٍّ يجبرنا على أن نصير خلَّاقين في النهاية. بعبارة أخرى، إذا لم تقتلنا العدمية، فربما تجعلنا أقوى.

مسرد المصطلحات

الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة): فرعٌ من الفلسفة يُعنى بالأسئلة المتعلقة بما يمكن، ولا يمكن، معرفته (مثال: ما المعرفة؟ ما الفرق بين الحقائق والآراء؟).

الأخلاق: فرعٌ من الفلسفة يُعنى بالأسئلة المتعلقة بحياة البشر وكيف ينبغي، أو لا ينبغي، أن تُعاش (مثال: ما الحياة الجيدة؟ هل علينا التصرف بناءً على مبادئ أم بناءً على التبعات المحتملة؟).

الاستقلالية: المرادف الإنجليزي مشتقٌّ من auto أي ذات، وnomos أي قانون، وتعني عادةً «التشريع الذاتي»، لكن من الممكن أن يكون لها معانٍ بالغة الاختلاف اعتمادًا على ما إذا كان المقصود بـ «الذات» هو الذات العاقلة (كما عند كانط)، أم الذات الراغبة (كما في الاستخدام اليومي).

الأصالة: مفهومٌ استخدمه الفلاسفة الوجوديون للإشارة إلى أسلوب حياة في العالم الذي يتحدى معنى أن تكون بشرًا.

التسامي: تجاوزُ التجربة، بما يوحي بأن ثمة عالَمًا من الواقع يكمُن وراء التجربة.

الثنائية: موقفٌ فلسفي يقول بأن الواقع في الحقيقة مكوَّن من واقعين منفصلين، وغالبًا ما يرتبط بثنائية العقل والجسد، أو الانفصال بين الواقع العقلي والواقع المادي.

الحتمية: موقفٌ فلسفي يقول بأن أفعال الفرد تنشأ عن شخص أو شيء وليس عن الفرد نفسه.

الحرية: مفهومٌ عادةً ما يُستخدم للإشارة إلى أن البشر غير مسيَّرين في بعض النواحي، مثل الناحية الأخلاقية (مثال: أن تكون مستقلًّا بدلًا من أن تكون تابعًا)، أو السياسية (مثال: أن تكون مواطنًا بدلًا من أن تكون عبدًا).

الزيف: مفهومٌ استخدمه الفلاسفة الوجوديون للإشارة إلى أسلوب حياة رافض لمعنى أن نكون بشرًا أو يتحايل عليه.

العبثية: مفهومٌ استخدمه الفلاسفة الوجوديون للإشارة إلى أن البشر مقدَّر لهم البحث عن المعنى فيما لا معنًى له، والبحث عن النظام وسط الفوضى.

العدمية: الرغبة في اختزال أفكار معقَّدة في جملة واحدة تُتاح بسهولة في نهاية كتاب.

العلموية: هو الاعتقاد بأن العلم يستطيع وينبغي أن يحل كلَّ المشكلات، والذي عند التطرف فيه يصير إيمانًا دينيًّا بالعلم، يرفض باستعلاء كلَّ العقائد الدينية المعترَف بها لكونها غير علمية.

ما بعد الحداثة: غالبًا ما يُستخدم هذا المصطلح للإساءة إلى المواقف الفلسفية لا للترويج لها، لكنه كموقف فلسفي غالبًا ما يُستخدم للإشارة إلى الرأي القائل بأن المعاني ليست حقائق موضوعية بل بنًى اجتماعية يشكِّلها المجتمع.

الميتافيزيقا: فرعٌ من الفلسفة يتناول الأسئلة المتعلقة بالأسس المطلَقة للواقع التجريبي (مثال: لماذا يوجد شيء بدلًا من لا شيء؟ ما كينونة الكائنات؟).

النزعة الإنسانية: نظريةٌ فلسفية يمكن أن يعود تاريخها إلى عصر التنوير، وتركِّز على الدعوة إلى القيم المتمحورة حول الإنسان (مثل الاستقلال الذاتي) مقابل القيم الدينية (مثل الإيمان).

النسبية: الموقف الفلسفي القائل بأن أي شيء يُعَد حقيقيًّا إنما يُعد كذلك بالنسبة إلى الشخص الذي يصدِّقه فحسب؛ على سبيل المثال، ترى النسبية الأخلاقية أن للقيم الأخلاقية معانيَ مختلفة باختلاف الأشخاص، ومن ثَم فهي ليس لها معنًى عامٌّ يسري على كل الناس في كل العصور يسوِّغ لمجموعة من الناس لديها طائفةٌ من القيم انتقادَ أخلاق مجموعة أخرى من الناس لديهم طائفةٌ أخرى من القيم.

الوجودية: نظريةٌ فلسفية تركِّز بالدرجة الأولى على معنى أن نكون بشرًا، وعلى وجه الخصوص معنى أن نعيش ككائنات محدودة قادرين على أن نعلم أننا كائنات محدودة.

الوضعية: نظريةٌ فلسفية تقول بأن الواقع يمكن معرفته معرفةً موضوعية من خلال منهج التحقيق العلمي (أي إن الادعاءات الحقيقية يمكن التحقق منها من خلال الملاحظة، والادعاءات التي لا يمكن التحقق منها بهذا الأسلوب هي ادعاءات غير حقيقية).

ملاحظات

الفصل الأول: ما أهميةُ عدمِ أهمية أي شيء؟

(1) Vernon Parrington, *The Beginnings of Critical Realism in America* (London: Routledge, 2017), 146.

(2) “Wendell Phillips Justifies Nihilism,” *Los Angeles Herald*, July 28, 1881, 3. Available online: https://cdnc.ucr.edu/cgi-bin/cdnc?a=d&d=LAH18810728.2.20&dliv=none&e=-------en--20--1--txt-txIN--------1.

(3) Jerry Seinfeld, “Show #1575,” *Late Show with David Letterman*, CBS Network, March 21, 2001.

الفصل الثاني: تاريخ العدمية

(1) Plato, *Republic*, trans. G. M. A. Grube (Indianapolis: Hackett, 1992), 187.

(2) Plato, *Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo*, trans. G. M. A. Grube (Indianapolis: Hackett, 2002), 41.

(3) René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 19.

(4) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2000), 72.

(5) Hume, *Treatise*, 175.

(6) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1929), 72.

(7) Michael Allen Gillespie, *Nihilism before Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 65.

(8) Robert E. Helbling, *The Major Works of Heinrich von Kleist* (New York: New Directions, 1975), 24.

(9) Friedrich Nietzsche, "Twilight of the Idols," in *The Portable Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann (New York: Viking Penguin, 1954), 467.

(10) www.britannica.com/biography/Elisabeth-Forster-Nietzsche.

(11) Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1967), 7. Note is dated from 1885–1886.

(12) Nietzsche, *Will to Power*, 9. Note is dated from Spring–Fall 1887.

(13) Nietzsche, *Will to Power*, 14. Note is dated from Spring–Fall 1887.

(14) Nietzsche, *Will to Power*, 17. Note is dated from Spring–Fall 1887.

(15) Nietzsche, *Will to Power*, 23. Note is dated from November 1887–March 1888.

(16) Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1989), 17.

(17) Nietzsche, *Genealogy*, 38.

(18) Nietzsche, *Genealogy*, 42.

(19) Nietzsche, *Genealogy*, 35.

(20) Nietzsche, *Genealogy*, 62.

(21) Nietzsche, *Genealogy*, 97.

(22) Nietzsche, *Genealogy*, 79.

(23) Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1974), 181–182.

(24) Nietzsche, *Will to Power*, 9.

(25) For a more detailed discussion of these methods, see Nolen Gertz, *Nihilism and Technology* (London: Rowman & Littlefield International, 2018).

الفصل الثالث: ما «لا» تعنيه العدمية

(1) Woody Allen, *Four Films of Woody Allen* (New York: Random House, 1982), 64.

(2) http://daria.wikia.com/wiki/Daria_Morgendorffer.

(3) Glenn Eichler, “The Misery Chick,” *Daria*, MTV, July 21, 1997.

(4) Nietzsche, *Genealogy*, 19.

الفصل الرابع: ما العدمية؟

(1) See, for example, Julian Baggini, *What’s It All About? Philosophy and the Meaning of Life* (London: Granta Books, 2004).

(2) See, for example, Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation: Volume 1*, trans. Christopher Janaway (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

(3) Donald Crosby, *The Specter of the Absurd: Sources & Criticisms of Modern Nihilism* (Albany: State University of New York Press, 1988), 35.

(4) James Tartaglia, *Philosophy in a Meaningless Life: A System of Nihilism, Consciousness and Reality* (London: Bloomsbury Academic, 2016), 38.

(5) Tartaglia, *Philosophy in a Meaningless Life*, 44.

(6) Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes (New York: Washington Square Press, 1992), 725. See also Jean-Paul Sartre, “The Humanism of Existentialism,” in Jean-Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, ed. Wade Baskin (New York: Citadel Press, 1965), 34.

(7) Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier (New York: Vintage Books, 2009), 283.

(8) Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), xxiii.

(9) Lyotard, *The Postmodern Condition*, xxiv.

(10) Simone de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, trans. Bernard Frechtman (New York: Citadel Press, 1948), 35 ff.

(11) De Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, 52-53.

(12) Søren Kierkegaard, *The Present Age*, trans. Alexander Dru (New York: Harper & Row, 1962), 34.

(13) Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (San Diego: Harcourt, 1978), 176.

الفصل الخامس: أين توجد العدمية؟

(1) Günther Anders, "The World as Phantom and as Matrix," *Dissent* 3:1 (Winter 1956), 14.

(2) Theodor Adorno, "How to Look at Television," in *The Culture Industry*, ed. J. M. Bernstein (London: Routledge Classics, 2001), 158–177.

(3) Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, trans. Myra Bergman Ramos (New York: Continuum International, 1970), 71.

(4) Freire, *Pedagogy*, 73-74.

(5) Karl Marx, "From the First Manuscript: 'Alienated Labour'," in: *The Portable Karl Marx*, ed. Eugene Kamenka (New York: Viking Penguin, 1983), 133.

(6) Marx, "Alienated Labour," 136.

(7) Marx, "Alienated Labour," 137.

(8) Plato, *Republic*, 257.

(9) Marx, “Alienated Labour,” 142.

(10) Hannah Arendt, “Introduction *into* Politics,” in: Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, ed. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005), 108.

(11) Arendt, “Introduction,” 117.

(12) Arendt, “Introduction,” 128-129.

(13) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ed. Roger Crisp (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 11.

(14) Arendt, “Introduction,” 132-133.

(15) Plato, *Republic*, 107.

(16) Plato, *Republic*, 91.

(17) Plato, *Republic*, 35-36.

(18) Arendt, “Introduction,” 149.

(19) Arendt, “Introduction,” 153.

(20) Arendt, “Introduction,” 201.

(21) Hannah Arendt, “Franz Kafka, Appreciated Anew,” in Hannah Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, ed. Susannah Young-ah Gottlieb (Stanford: Stanford University Press, 2007), 96.

(22) Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, trans. Duncan Large (Oxford: Oxford University Press, 1998), 70.

(23) See Robin James, *Resilience & Melancholy: Pop Music, Feminism, Neoliberalism* (Winchester: Zero Books, 2015), 6–8.

(24) Arendt, “Introduction,” 204.

الفصل السادس: مستقبل العدمية

(1) Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, ed. Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 106.

(2) Nietzsche, *Will to Power*, 17.

(3) Nietzsche, *Genealogy*, 148–156. See also Babette Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life* (Albany: State University of New York Press, 1994).

(4) Simone de Beauvoir, *America Day by Day*, trans. Carol Cosman (Berkeley: University of California Press, 1999), 94.

(5) Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology," in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), 5.

(6) Heidegger, "The Question Concerning Technology," 12.

(7) Heidegger, "The Question Concerning Technology," 15.

(8) Martin Heidegger, "The Word of Nietzsche: 'God Is Dead'," in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), 63.

(9) Peter-Paul Verbeek, *Moralizing Technology* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 4.

(10) Shannon Vallor, "Moral Deskilling and Upskilling in a New Machine Age: Reflections on the Ambiguous Future of Character," *Philosophy of Technology* 28, no. 1 (2015), 118.

(11) Luciano Floridi, *The Ethics of Information* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 14.

(12) Jacques Ellul, *The Technological System*, trans. Joachim Neugroschel (New York: Continuum, 1980), 130.

(13) Issie Lapowsky, "If Congress Doesn't Understand Facebook, What Hope Do Its Users Have?," *Wired*, April 10, 2018, https://www.wired.com/story/mark-zuckerberg-congress-day-one. See also Nolen Gertz, "Is Facebook Just a 'Tool'?," *CIPS Blog*, April 14, 2018, http://www.cips-cepi.ca/2018/04/14/is-facebook-just-a-tool.

(14) Ellul, *The Technological System*, 59.

(15) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 40.

(16) See, for example, https://amsterdamsmartcity.com.

(17) See Gertz, *Nihilism and Technology*.

قراءات إضافية

Adorno, Theodor, *The Culture Industry*, Edited by J. M. Bernstein, London: Routledge Classics, 2001.

Babich, Babette, "*Ex aliquo nihil*: Nietzsche on Science, Anarchy, and Democratic Nihilism," *American Catholic Philosophical Quarterly* 84, no. 2 (2010): 231–256.

der Borg, Meerten, B., "The Problem of Nihilism: A Sociological Approach," *Sociological Analysis* 49, no. 1 (1988): 1–16.

Camus, Albert, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, Translated by Justin O'Brien, New York: Vintage International, 1991.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche & Philosophy*, Translated by Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 1983.

Diken, Bülent, *Nihilism*, London: Routledge, 2008.

Dostoevsky, Fyodor, *Demons: A Novel in Three Parts*, Translated by Richard Pevear and Larissa Volokhonsky, New York: Vintage Books, 1994.

Heidegger, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Translated by William Lovitt, New York: Harper & Row, 1977.

Kafka, Franz, *The Trial*, Translated by Breon Mitchell, New York: Shocken Books, 1998.

Lebovic, Nitzan, and Roy Ben-Shai, eds., *The Politics of Nihilism: From the Nineteenth Century to Contemporary Israel*, New York: Bloomsbury Academic, 2014.

Löwith, Karl, "The Historical Background of European Nihilism," In *Nature, History and Existentialism: And Other Critical Essays in the Philosophy of History*, edited by Arnold Levison, Evanston: Northwestern University Press, 1966.

Pearson, Keith Ansell, and Diane Morgan, eds., *Nihilism Now! Monsters of Energy*, New York: Saint Martin's Press, 2000.

Rauschning, Hermann, *Revolution of Nihilism: Warning to the West*, Translated by E. W. Dickes, New York: Longmans, Green, 1939.

Warren, Calvin, "Black Nihilism & the Politics of Hope," *The New Centennial Review* 15, no. 1 (Spring 2015): 215–248.

Weil, Simone, *Gravity and Grace*, Translated by Emma Crawford and Mario van der Ruhr, London: Routledge Classics, 2002.

Weil, Simone, *The Need for Roots*, Translated by Arthur Wills, London: Routledge Classics, 2002.

Woodward, Ashley, *Nihilism in Postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo*, Aurora: The Davies Group, 2009.

المراجع

Adorno, Theodor, “How to Look at Television,” In *The Culture Industry*, ed. J. M. Bernstein, London: Routledge Classics, 2001.

Allen, Woody, *Four Films of Woody Allen*, New York: Random House, 1982.

Anders, Günther, “The World as Phantom and as Matrix,” *Dissent* 3:1 (Winter 1956): 14–24.

Arendt, Hannah, “Franz Kafka, Appreciated Anew,” In *Reflections on Literature and Culture*, edited by Susannah Young-ah Gottlieb, Stanford: Stanford University Press, 2007.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Arendt, Hannah, “Introduction *into* Politics,” In *The Promise of Politics*, edited by Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 2005.

Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, San Diego: Harcourt, 1978.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Edited by Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Babich, Babette, *Nietzsche’s Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany: State University of New York Press, 1994.

Baggini, Julian, *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life*, London: Granta Books, 2004.

Beauvoir, Simone de, *America Day by Day*, Translated by Carol Cosman, Berkeley: University of California Press, 1999.

Beauvoir, Simone de, *The Ethics of Ambiguity*, Translated by Bernard Frechtman, New York: Citadel Press, 1948.

Beauvoir, Simone de, *The Second Sex*, Translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier, New York: Vintage Books, 2009.

Byron, George G., *Selected Poetry of Lord Byron*, Edited by Leslie A. Marchand, New York: The Modern Library, 2001.

Crosby, Donald, *The Specter of the Absurd: Sources & Criticisms of Modern Nihilism*, Albany: State University of New York Press, 1988.

Descartes, René, *Meditations on First Philosophy*, Translated by John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Eichler, Glenn, "The Misery Chick," *Daria*, MTV, July 21, 1997.

Ellul, Jacques, *The Technological System*, Translated by Joachim Neugroschel, New York: Continuum, 1980.

Floridi, Luciano, *The Ethics of Information*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish*, Translated by Alan Sheridan, New York: Vintage Books, 1995.

Freire, Paulo, *Pedagogy of the Oppressed*, Translated by Myra Bergman Ramos, New York: Continuum International, 1970.

Gertz, Nolen, "Is Facebook Just a 'Tool'?" *CIPS Blog*, April 14, 2018, http://www.cips-cepi.ca/2018/04/14/is-facebook-just-a-tool.

Gertz, Nolen, *Nihilism and Technology*, London: Rowman & Littlefield International, 2018.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust: A Tragedy*, Translated by Martin Greenberg, New Haven: Yale University Press, 2014.

Gillespie, Michael Allen, *Nihilism before Nietzsche*, Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row, 1962.

Heidegger, Martin, “The Question Concerning Technology,” In *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated by William Lovitt, New York: Harper & Row, 1977.

Heidegger, Martin, “The Word of Nietzsche: ‘God Is Dead’,” In *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated by William Lovitt, New York: Harper & Row, 1977.

Helbling, Robert E., *The Major Works of Heinrich von Kleist*, New York: New Directions, 1975.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2000.

James, Robin, *Resilience & Melancholy: Pop Music, Feminism, Neoliberalism*, Winchester: Zero Books, 2015.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Kemp Smith, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1929.

Kierkegaard, Søren, *The Concept of Anxiety*, Translated by Reidar Thomte, Princeton: Princeton University Press, 1980.

Kierkegaard, Søren, *Fear and Trembling and The Sickness unto Death*, Translated by Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 2013.

Kierkegaard, Søren, *The Present Age*, Translated by Alexander Dru, New York: Harper & Row, 1962.

Lapowsky, Issie, “If Congress Doesn’t Understand Facebook, What Hope Do Its Users Have?” *Wired*, April 10, 2018, https://www.wired.com/story/mark-zuckerberg-congress-day-one.

Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi, Manchester: Manchester University Press, 1984.

Marx, Karl, "From the First Manuscript: 'Alienated Labour'," In *The Portable Karl Marx*, edited by Eugene Kamenka, New York: Viking Penguin, 1983.

Nietzsche, Friedrich, *Anti-Education: On the Future of Our Educational Institutions*, Translated by Damion Searls, New York: NYRB Classics, 2015.

Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, Edited by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, Translated by Walter Kaufmann, New York: Random House, 1974.

Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, Translated by Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1989.

Nietzsche, Friedrich, "Twilight of the Idols," In *The Portable Nietzsche*, edited by Walter Kaufmann, New York: Viking Penguin, 1954.

Nietzsche, Friedrich, *Twilight of the Idols*, Translated by Duncan Large, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1967.

Parrington, Vernon, *The Beginnings of Critical Realism in America*, London: Routledge, 2017.

Pascal, Blaise, *Pensées*, Translated by A. J. Krailsheimer, London, Penguin Books, 1995.

Plato, *Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo*, Translated by G. M. A. Grube, Indianapolis: Hackett, 2002.

Plato. *Republic*, Translated by G. M. A. Grube, Indianapolis: Hackett, 1992.

Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, Translated by Hazel Barnes, New York: Washington Square Press, 1992.

Sartre, Jean-Paul, "The Humanism of Existentialism," In *Essays in Existentialism*, edited by Wade Baskin, New York: Citadel Press, 1965.

Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation: Volume 1*, Translated by Christopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Seinfeld, Jerry, "Show #1575," *Late Show with David Letterman*, CBS Network, March 21, 2001.

Tartaglia, James, *Philosophy in a Meaningless Life: A System of Nihilism, Consciousness and Reality*, London: Bloomsbury Academic, 2016.

Turgenev, Ivan, *Fathers and Sons*, Translated by Richard Freeborn, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Vallor, Shannon, "Moral Deskilling and Upskilling in a New Machine Age: Reflections on the Ambiguous Future of Character," *Philosophy of Technology* 28, no. 1 (2015): 107–124.

Verbeek, Peter-Paul, *Moralizing Technology*, Chicago: University of Chicago Press, 2011.

"Wendell Phillips Justifies Nihilism," *Los Angeles Herald*, July 28, 1881. Page 3. Available online: https://cdnc.ucr.edu/cgi-bin/cdnc?a=d&d=LAH18810728.2.20&dliv=none&e=-------en--20--1--txt-txIN--------1.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte, Oxford: Blackwell Publishing, 2009.


هنـــداوي